



0021284



Bibliotheca Alexandrina

تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

المجلد الثاني
الجزء الأول

دار النشر

جميع حقوق الطبع محفوظة للدار التونسية للنشر

تونس 1984

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِحَبْلِ صِدْقِهِ وَكَوْنِهِ عَلَى أَشْرَفِ الْمَسَلِكِ

﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾

قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي يندّها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس وأن التولي عنها هونسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس ليما هو معلوم من دأبهم من الترصد للطنن في تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا وبطل متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس أعني الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحدهم المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذي استقر عليه فهمي أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بديعة ، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وولده ، والكعبة وأن من يرغب بها قد سفّه نفسه، فكانت منارا لأن يقول الشركون ، ما ولي محمد وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة أي استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم وبأنبي من اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا النرض بقوله «ولله المشرق والمغرب» . وقوله . «ولن رضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم» كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبا رسوله بقولهم وآتي فيه بهذا الموقع المجيب وهو أن جعله بعد الآيات الثيرة له وقبل الآيات التي

أُزيلت إليه في نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة ، ثلثا يكون القرآن الذي فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلا بمد مقالة المشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غير محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه زولها قبل آية النسخ وهي قوله « قد نرى تقلب وجهك في السماء » الآيات. لأن مقالة المشركين أو توقُّعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشئ من التنويه بملة إبراهيم والكعبة .

فالراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبيينه بقوله من الناس ، فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب لأنه لو كان ذلك لَنَاسَبَ أن يقال سيقولون بالإجماع لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآي السابقة إلى قوله ولا تسألون الآية .

ويمضدنا في هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا في أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبطنون الشرك ، والذي يبعثهم على هذا القول هو عين الذي يبعث المشركين عليه وقد روى عن السدي أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهاء » باليهود فقد وقموا في حيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشئ من تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطمنون في التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية زلت بمد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجا عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود ربما ولاهم من قبلتهم التي كانوا عليها قل الله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبي إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة ، ولكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب ، فلما رآه وجهه قبل البيت أنكروا ذلك » ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم من زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد لأن مسلماً والترمذى والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التحقيق لا غير أى قد قال السفهاء ما ولائم .

ووجه فصل هذه الآية عما قبلها بدون عطف اختلاف الفرض عن غرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جواباً عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعي إلى صرفه إلى معنى المضى وقد علمت الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الكشف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب المتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشفيه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضي ليدل على استمرارهم فيه وقال الفخر إنه مختار فقال .

وكان الذي دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية زلت بعد ذلك وهذا تكلف ينبغي عدم التعويل عليه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلية ليس بعزيز في القرآن مثل قوله « فيقولون من يمينا - فينفذون إليك رموسهم » وإذا كان الذي دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل زول هذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضي وجه وجيه ، وكان فيه تأييد لما سلفناه في تفسير قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » - وقوله - « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » .

والسفهاء جمع سفیه الذي هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مسع كونه معلوما هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غيرهؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان أمثافاً كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفیه غيرهم على وجه المبالغة ، والمعى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفیه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور في اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يبر عنه في كلامهم أنه عائد على المسلمين .
 وفعل (ولاهم) أصله مضاعف ولي إذا دنا وقرب ، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضمين فيقال ولا من كذا أى قربه منه وولاه عن كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ما ولاهم من قبلهم ، وشاع استعماله في الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذي يعمده إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولي فلانا وجهه مثلا دون أن يقولوا ولي فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يباوأ بتقديم أحد المفعولين على الآخر قال تعالى « فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبُرَ » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فالأدبار هو الفاعل في المعنى لأنه لو رُفِعَ لقليل وَلِي دُبُرُهُ الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُولَهُ مَا تَوَلَّى » أى نجعله والياً مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل .

وجملة « مَا وَلَّهُمْ » إلخ هي مقول القول فضائر الجمع كلها عائدة على محاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لثلاث يلزم تشتيت الضائر وغلالة الظاهر في أصل حكاية الأقوال .

والاستفهام في قوله « مَا وَلَّهُمْ » مستعمل في التمریض بالتخطئة واضطراب العقل .
 والمراد بالقبلة في قوله « عَنْ قِبَلَتِهِمْ » الجهة التي يُوَلُّون إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة في أصل الصيغة اسم على زنة فُتلة بكسر الفاء وسكون الميم ، وهي زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بمحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبله المستقبل مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان في رثاء أبى بكر رضى الله عنه :

* أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبَلَتِكُمْ *

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فَعْل كالنَّبْح والطَّحْن وتأتيه باعتبار الجهة كما قالوا : ما له في هذا الأجر قِبْلَةٌ ولا دِبرَةٌ أى وجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المسلمين وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون في صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهاء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقتل من قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهاء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حمل الإضافة على أدنى ملاينة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنة وأشهر فصارت قبلة لهم .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بمساوئه في كلامهم عوده على المسلمين .

وقوله « التي كانوا عليها » أي كانوا ملازمين لها فتلى هنا للتمكن الجازي وهو شدة الملازمة مثل قوله « أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أي كيف عدلوا عنها بعد أن لارموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بنى بعد موسى عليه السلام بناء سليمان عليه السلام ، فلا تجد في أسفار التوراة الخلسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاة والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذي سنّ استقبال بيت المقدس ففي سفر الملوك الأول أن سليمان لما آتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل ومجهورهم ووقف أمام المذبح في بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إذا انكسر شعب إسرائيل أمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصَلُّوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التي أعطيت لأبائهم وإذا خرج الشعب لمحاربة العدو وصَلُّوا إلى الرب نحو المدينة التي اختارتموها والبيت الذي بينته لاسمك فاصنع صلاتهم وتضرعهم » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلّى لسليمان وقال له « قد سمعت صلاتك وتضرعت الذي تضرعت به أُمّاي » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط في الصلاة في دين اليهود وقصاراه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة ، فلعل بني إسرائيل التزموه لاسيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك يوحي من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكعبة ، وجرى كلام ابن العربي في أحكام القرآن

على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت، وذكر الفخر عن أبي مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهة الغرب وأن النصارى يستقبلون الشرق، وقد علمت أننا أن اليهود لم تكن لهم في صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يقيمون في دعاتهم بالتوجه إلى سوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التي هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموه من الدين وتمجّبوا من مخالفة المسلمين في ذلك. وأما النصارى فإنهم لم يقع في إيجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود في أمر الاستقبال في الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يحملون أبواب هياكلهم مستقبلية لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصّمت صاحب الهيكل الموضوع في منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمساكن مستقبلين الشرق، وذكر الخفاجي أن بولس هو الذي أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى في وقت نزول الآياتهم إن النصارى من المصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تكون

لكنهم مختلفة الاتجاه وكذلك للمذبح المتعددة في الكنيسة الواحدة. ٢٧

وأما استقبال الكعبة في الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبلها عند الدعاء وهند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسع الجاهل من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهي أول قبلة وضعت للمصلي تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عمرو بن نفيل :

فدنت بما عاذ به إبراهيم مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالترام الاستقبال في الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معاني إكمال الدين بها كما سنبينه . وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التي تحول إليها المسلمون إلا جهة الكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار . والأحاديث الصحيحة في هذا ثلاثة، أولها وأصحها حديث المواطن ابن دينار عن ابن عمر بن الخطاب في صلاة الصبح بقاء إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن نزل آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن في أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانيها حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه « فرجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فتأذى ألا إن القبلة قد حُرِّتْ فآلوا كما هم نحو القبلة » ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى في كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى قد رزى قلب وجهك في السماء فوجه نحو الكعبة — ثم قال — صلى مع النبي رجل ثم خرج بعد ما صلى فرى على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فتخرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، وحمل ذكر صلاة الصبح في رواية ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر في رواية البراء كل على أهل مكان مخصوص ، وهذا كآثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبي .

: فتحويل القبلة كان في رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا في أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس تأثراً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو في مكان يحمل إلى الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلاً الكعبة وبيت المقدس معاً ، ولم يصح هذا القول . واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله ، فقال ابن عباس والجمهور أوجبه الله عليه بوحى ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » الآية ، وقال الطبري كان غيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئثافاً لليهود ، وقال الحسن ومكرمة وأبو الماية ، كان ذلك عن اجتهاد من النبي صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرائى أن يتبع قبلة الدين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن الملى وفي الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء في أنها مواقع لبعض المخلوقات العظيمة فالجهات ملك لله تيمناً للأشياء الواقعة فيها المملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحفاً ذاتياً . وذكر المشرق والمغرب مراد به تميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزّه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريد بها كالتبيين أو التذكير فلا بدع في التولية لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى قل لله المشرق والمغرب ، إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدى من يشاء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها ، لأن قوله يهدى من يشاء تريض بأن الذى أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التريض جىء به على طريقة الكلام المنصف من حيث مافى قوله من يشاء من الإجمال الذى يبينه المقام فإن الهدى من فريقين كانا في حالة واحدة هو الفريق الذى أمره من يده الهدى بالمدول من الحالة التى شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المنين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أولياكم لى هدى أو فى ضلال مبين » .

وقد سلك في هذا الجواب لم طريق الإعراض والتبكيك لأن إنكارهم كان عن عناد لا من طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبيّن لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يملّه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة الشرق من المفسرين فيأتى على تفسيرهم أن تقول إن ذكر الشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جواباً بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهتدى من يشاء إلى صراط مستقيم » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالعراط المستقيم هنا وسيلة الخير وما يوصل إليه كما تقدم في قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » فيشمل ذلك كل هدى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فحمله على من يشاء حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتغال من جملة « لله المشرق والمغرب » لعدم وضوح اشتغال جملة « لله المشرق والمغرب » على معنى جملة « يهتدى من يشاء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلة إلا لضرورة في الفريضة كالقتال والريض لا يجزى من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة في النافلة للمسافر إذا كان راكباً على دابة أو في سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو في المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة في موضع يمين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يمينها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غير مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تفتب ذات الكعبة من بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها من العلماء من قال يتوخى المصلى جهة مصادفة عين الكعبة بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها ، وهذا شاق يسر تحققه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشتياخ أبي الطيب عبد النعم الكندى وقوله المالكية من الشافى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والبايجى وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذي أقام للنبي صلى الله عليه وسلم قبله مسجده .

وبين المازرى معنى للسامعة بأن يكون جزء من سطح وجه المصلى وجزء من سمت الكعبة طرفى خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفى خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط في جهته لأن كل نقطة منه تمر بخارج من المركز إلى المحيط ، واستبعد عز الدين بن عبد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، ويجمعهم على صحة صلاة ذوى صف مائة ذراع وعرض البيت خمسة أذرع فيبض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً ووافقه القرافي ثم أجاب بأن البيت لاستقباله مركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطها كلها قربت منه اتسمت ولا سيما في البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التي يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسى الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبي حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم يرد ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض الكلف هو الاجتهاد في استقبال الجهة وأما الشافعى فواجب عليه الإعادة أبداً بناء على أنه يرى أن فرض الكلف هو إصابة سمت الكعبة .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

هذه الجملة مترتبة بين جملة « سيقول الشفهاء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهي من قبيل الواو الاستثنائية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هي خير مما تقدم وهي فضيلة كون المسلمين عُدولا خياراً

ليشهدوا على الأم لأن الآيات الوافة بمدعاهي في ذكر أمر القيلة وهذه الآية لا تعلق بأمر القيلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتعين تَعْرِفُ المشار إليه وما هو المشبه به قال صاحب الكشف « أى مثل ذلك الْجَمَلُ الْمَجِيبُ جملنا كم أمةً وسطاً » فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى المفهوم أى (ما فهم) من قوله « يَهْدَى مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » أى كما جملنا كم أمة وسطاً أو كما جملنا قبلكم أَفْضَلَ قِبَلَةِ جملنا كم أمة وسطاً » أى أن قوله « يَهْدَى مَنْ يَشَاءُ » يُؤْمَى إِلَى أَنْ يَهْدِيَهُمُ الْمُسْلِمُونَ وَإِلَى أَنْ يَهْدِيَهُ إِلَيْهِ هُوَ اسْتِقْبَالُ الْكُفَّةِ . وَتَقُولُ السَّهَاءُ مَا وَلَّاهُمْ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ وَهَذَا يَجْمَلُ الْكَافَ بَاقِيَةً عَلَى مَعْنَى التَّشْبِيهِ وَلَمْ يَمْرُجْ عَلَى وَصْفِ الْكَشَافِ الْجَمْلَ بِالْمَجِيبِ كَأَنَّهُ رَأَى أَنَّ اسْمَ الْإِشَارَةِ لَا يَتَعَيَّنُ لِلْحَمَلِ عَلَى أَكْثَرِ مِنَ الْإِشَارَةِ وَإِنْ كَانَ إِشَارَةُ الْبَعِيدِ فَهُوَ يَسْتَعْمَلُ غَالِبًا مِنْ دُونِ إِرَادَةِ بُدْ وَفِيهِ نَظَرٌ ، وَالْمُشَارُ إِلَيْهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مَعْنَى تَقَدُّمِ الْكَلَامِ السَّابِقِ فَالْإِشَارَةُ حَيْثُ ذُكِرَ مُتَقَرَّرٌ فِي الْعِلْمِ فَهِيَ جَارِيَةٌ عَلَى سَنَنِ الْإِشَارَاتِ . وَحَلَّ شَرَاخُ الْكَشَافِ الْكَافَ عَلَى غَيْرِ ظَاهِرِ التَّشْبِيهِ ، فَأَمَّا الْعَلِيٌّ وَالْقَطَبُ فَقَالَا الْكَافُ فِيهِ اسْمٌ يَمْنَى بِمِثْلِ مُنْتَصَبٍ عَلَى التَّعْمُولِ الْمَطْلُوعَةِ بِجَمْلِنَا كَمْ أَى مِثْلُ الْجَمَلِ الْمَجِيبِ جَمْلِنَا كَمْ فَلَيْسَ تَشْبِيْهَا وَلَكِنَّهُ تَشْبِيلٌ لِحَالَةِ وَالْمُشَارُ إِلَيْهِ مَا يَفْهَمُ مِنْ مَضْمُونِ قَوْلِهِ « يَهْدَى » وَهُوَ الْأَمْرُ الْمَجِيبُ الشَّأْنَ أَى الْهَدْيُ الْتَامُ ، وَوَجْهُ الْإِتْيَانِ بِإِشَارَةِ الْبَعِيدِ التَّنْبِيْهِ عَلَى تَعْظِيمِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ وَهُوَ الَّذِي عَنَاهُ فِي الْكَشَافِ بِالْجَمْلِ الْعَجِيبِ ، فَالْتَعْظِيمُ هُنَا لِبِدَاعَةِ الْأَمْرِ وَعَجَابَتُهُ ثُمَّ إِنْ الْقَطَبُ سَأَلَ كَلَامًا فَقَضَى بِهِ صَدْرَ كَلَامِهِ .

وأما التزويى صاحبُ الكشف والتسترانى فينبأه أَنَّ الْكَافَ مُتَحَمَّةٌ كَالْزَائِدَةِ لَا تَدُلُّ عَلَى تَشْبِيلٍ وَلَا تَشْبِيْهِ فَيَصِيرُ اسْمُ الْإِشَارَةِ عَلَى هَذَا نَائِبًا عَنْ مَفْعُولٍ مُطْلَقٍ لِجَمْلِنَا كَمْ كَأَنَّهُ قِيلَ ذَلِكَ الْجَمَلُ جَمْلِنَا كَمْ أَى فَتَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ إِلَى اسْمِ إِشَارَتِهِ النَّائِبِ عَنْهُ لِإِقَادَةِ مَجَابَةِ هَذَا الْجَمْلِ بِمَا مَعَ اسْمِ الْإِشَارَةِ مِنْ عَلَامَةِ الْبَعْدِ الْمُتَعَيَّنِ فِيهَا لِبَعْدِ الرُّبُوعَةِ .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد التشبه أن يشبه هذا في غرايته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والسفاهة كاسمها »

فليست الكاف زائدة ولا هي للتشبيه ولكنها قرية من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيد كر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشف أظهر في هذا الحمل فيدل على ذلك تصريحه في نظائره إذ قال في قوله تعالى « كذلك وأورثناها بني إسرائيل » - الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج - « أخرجناهم وأورثناها » .

واعلم أن القى حدا صاحب الكشف إلى هذا الحمل أن استعمال اسم الإشارة في هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لا يجه اعتبار مشار إليه في هذه الآية وفي آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشف قد خالف ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا » فقال « كأخينا بينك وبين أعدائك كذلك فلما بمن قلبك من الأنبياء وأعدائهم » ١٥ وما قاله في هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بمطن .

والتحقيق عندي أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شيء بشيء والشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء ، فقد يكون التشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة » إشارة إلى قوله « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فأنزلناهم » ١٦ المتهمة التي يدعون من دون الله الآية . وكقول النابغة :

فَأَلْفَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نَوْحٌ لَا يَخُونُ

وقد يكون التشبه به المشار إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويحتمل اعتبار المسؤولية المطلقة كقول أبي تمام :

كَذَا فليجَلْ أَلْخَطْبُ وَلَيْفَدَحْ الْأَمْرُ فليس لعين لم يفض دمهها عُذْر

قال التبريزي في شرحه الإشارة للتعظيم والتهويل وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به قُطْع النظر فيه من التشبيه واستعمل في لازم معنى التشبيه ١٧ ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حديد الطوسي ، ومثله قول الأسيدي من شعراء الحنابلة برئ أخاه^(١) .

فَهَكَذَا يَنْهَبُ الزَّمَانُ وَيَفْ سَى الْعِلْمُ فِيهِ وَيَدْرُسُ الْأَثَرُ

(١) وقيل البيت لابن كناسة في رثاء حاد الراوية ، وقال الجاسط هو لبس الشعراء في رثاء بعض البلهاء .

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوي من هذا القبيل .
وقد يكون مرادا منه التنويه بالخبر فيجعل كأنه مما يروم التشكيك تشبيهه ثم لا يجد إلا أن
يشبهه بنفسه وفي هذا قطع للنظر عن التشبيه في الواقع ومثله قول أحد شراح فزارة في الأدب
من الحماسة :

كذلك أدبت حتى صار من خلقي أنى رأيتُ ملاك الشئمة الأدبا
أى أدبت هذا الأدب الكامن السجيب ، ومنه قول زهير :

كذلك خيمهم ولكل قوم إذا مستهم الضراء خيم

وقوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » من هذا القبيل عند شراح الكشاف وهو
الحق ، وأوضح منه في هذا المعنى قوله تعالى « وكذلك فتنا بعضهم بيمض » فإنه لم يسبق
ذكر شيء غير الذي ساء الله تعالى فتنة أخذنا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا الحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت
أنما لأنه الجمل المأخوذ من جعلناكم ، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ في مقام
التشويق كقوله تعالى « قال هذا فراق بيني وبينك » أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما
للبيضاوي إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى « يهدي من يشاء » ولعله
رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به
ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق
ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والحرمة : طبعا كوسط الوادي لاتصل إليه الرعاة والدواب
إلا بعد أكل ما في الجوارب فيبقى كثير العشب والكلأ ، ووضعا كوسط المملكة يجعل محل
قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة ،
وكوأسطة المقد لأتقى لؤلؤة فيه ، فن أجمل ذلك صار معنى النفاسة والحرمة والخيار من
لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمفضل

وقال تعالى « قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون » .

ويقال أوسط القبيلة لمسيما . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلتين

ذميمين فيهما إفراط وتفریط كالشجاعة بين الجبن والتهور ، والكرم بين الشح والسرف والعدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوساطها » وسنده ضيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صارا حقيقتين عرفتین .

فالوسط في هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالمدول والتفسير الثاني رواه الترمذی في سننه عن حديث أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع في التفسيرين هو الوجه كما قدمناه في المقدمة التاسعة . ووصفت الأمة بوسط بمسئلة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجوده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر في الجود والإشمار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيدین هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالة على صفة بل هو إشارة محضة لا تشتمل بصفة في الذات .

وضمير مخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيهم كل من سلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية تناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجلهم وسطا بما هيا لهم من أسبابه في بيان الشريعة بياناً جليلاً أذهان أتباعها مسألة من أن تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأمم ، قال نضر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين الفرط والمفرط والنال والمقصر لأنهم لم ينالوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسول . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفي بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلا أقدموا على محذور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة لهم ، أى لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة في بعض أفرادهم ، ويطل هذا أن الخطأ لا ينافي العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا ردّ متمكن ، وأجيب عنه بأن المدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتقرير تستلزم المصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثاني قال البيضاوي لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لاثلمت عدالتهم اهـ ، يعني أن الآية انتضت المدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لاثلمت عدالتهم أي كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول ، الطريق الثالث قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع في الجملة ، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيها سند كره.

والحق عندي أن الآية سريعة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علماءها فلا معنى للإحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذي هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها ، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشرية وهو المبرر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو سنة للنبي صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان بمحل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشريعة ، به فسرّت الجملات وأُسست الشريعة ، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلائي وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلاً على حجية إجماع المجتهدين من نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطاً وعلمنا أن الوسط هو اختيار المدل الخارج من بين طرفي إفراط وتقرير علمنا أن الله تعالى أكمل عقول هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاحتياط بالمقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاحتياط بقتل الشريعة من طرق المدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للملاء وفهماً بالنسبة للعامة ، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيّمة وهو معنى كونها وسطاً ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد ، ولما كان الوصف الذي ذكر

أثبت لجمهور الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع في الضلال لا عمداً ولا خطأً ، أما التعمد فلا نه يتناقض العدالة وأما الخطأ فلا نه يتناقض الخلقة على استقامة الرأي فإذا جاز الخطأ على أحدكم لا يجوز توارده جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمة الماضية فأجمعوا على الخطأ متابعة لقول واحد منهم لأن شرائعهم لم يتحدروا من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه المصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقي فقط وبهذا ينظم الاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهداء » علة لجمعهم وسطاً فإن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لمه تعالى وحكمته وذلك من إرادة واختيار لا كصدور المملول من العلة كما يقول بعض الفلاسفة ، ولا بوجوب وإلجاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لسكّال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخروية . فأما الدنيوية فهي حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتقرير المؤمنين منهم بالرسول المبشرين في كل زمان وبتضليل الكافرين منهم برسولهم والمكافرين في المكوف على مللهم بدعوى ناسخها وظهور الحق ، وهذا حكم تاريخي ديني عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تمود عرض الحوادث كلها على مقياس النقد الصيب . والشهادة الأخروية هي ما رواه البخاري والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعم يارب فتسأل أمته هل بلغكم فيقولون ما جاءنا من نذير فيقول الله من شهدك فيقول محمد وأمته فيبعث بهم فتشهدون ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جعلناكم أمة وسطاً قال عدلا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اهـ . فقله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطاً ، وأما معنى شهادة الآخرة على طبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيمة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دَعَوَتنا الأُمَمَ للإسلام، ليقوم ذلك مقام دَعْوَةِ الرسول إِيَّاهُمْ حتى تَمَّ الشهادة للْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ عَلَى الْمَرْضِيِّينَ .

والشهادة على الأُمَمِ تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى في الآية بتدنيها بعلَى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المرضين لأن المؤمنين قد شَهِدَ لهم إِيَّانَهُمْ فَالْكَتْفَاءُ بعلَى تَحْذِيرٍ لِلْأُمَمِ مِنْ أَنْ يَكُونُوا بِمَحِثٍ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ وَتَنْوِيهِ بِالْمُسْلِمِينَ بِحَالَةِ سَلَامَتِهِمْ مِنْ وَصْمَةٍ أَنْ يَكُونُوا مِمَّنْ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ وَبِحَالَةِ تَشْرِيفِهِمْ بِهَاتِهِ النِّقْبَةِ وَهِيَ اتِّقَافُ الْخَالِفِينَ لَهُمْ بِمَوْجِبِ شَهَادَتِهِمْ .

وقوله « وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا » معطوف على الملة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هو تَكْيِيلٌ لِلشَّهَادَةِ الْأُولَى لِأَنَّ جَمْلَنَا وَسَطًا يَنْسَبُ عَدَمُ الْإِحْتِيَاجِ إِلَى الشَّهَادَةِ لَنَا وَاتِّقَاءُ الشَّهَادَةِ عَلَيْنَا ، فَأَمَّا الدِّنْيَوِيَّةُ فَشَّهَادَةُ الرَّسُولِ عَلَيْنَا فِيهَا هِيَ شَهَادَتُهُ بِذَاتِهِ عَلَى مَعَاصِرِهِ وَشَهَادَةُ شَرْعِهِ عَلَى الَّذِينَ أَتَوْا بَعْدَهُ إِمَّا بِوَفَائِهِمْ مَا أَوْجَبَهُ عَلَيْهِمْ شَرْعُهُ وَإِمَّا بِكَسْرِ ذَلِكَ ، وَأَمَّا الْآخِرَوِيَّةُ فَهِيَ مَا رَوَى فِي الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ شَهَادَةِ الرَّسُولِ بِصِدْقِ الْأُمَّةِ فِيهَا شَهِدَتْ بِهِ ، وَمَا رَوَى فِي الْحَدِيثِ الْآخَرِ فِي الْوُطْأِ وَالصَّحَاحِ « فَلْيَدْعُ أَدْنَى أَقْوَامٍ عَنْ حَوْضِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي فَيَقَالُ إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بِدُكِّ إِيْنِهِمْ بَدَلُوا وَغَيَّرُوا فَأَقُولُ سَحَقًا سَحَقًا لِمَنْ بَدَلَ بَعْدِي » . وَتَدْنِيَّةُ شَهَادَةِ الرَّسُولِ عَلَى الْأُمَّةِ بِحَرْفٍ عَلَى مَشَاكَلَةِ لِقَوْلِهِ قَبْلَهُ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَإِلَّا فَإِنَّهَا شَهَادَةُ لِلْأُمَّةِ وَقِيلَ بَلْ لَتَضْمِينُ شَهِيدًا مَعْنَى رَقِيْبًا وَمُهَيِّمًا فِي الْمَوْضِعِ كَمَا فِي الْكَشَافِ .

وقد دلّت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العلم بـكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع ، والأدلة القاطعة وإن لم يربيعينه أو يسمع بأذنيه ، وأن الزكية أصل عظيم في الشهادة ، وأن الزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من الزكّي ، وأن الزكي لا يحتاج للزكية ، وأن الأمة لا تشهد على النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول في حجة الوداع « أَلَا هَلْ بَلَغْتُ فَيَقُولُونَ نَعَمْ فَيَقُولُ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا مجرد الاهتمام (٢ / ٢ - التحرير)

بتشريف أمر هذه الأمة حتى آتيا تشهد على الأمم والرسول وهي لا يشهد عليها إلا رسولها ،
وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تنتهي بها الآية في محل الوقف كلمة ذات حرف مد
قبل الحرف الأخير لأن المدامكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم
المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير مسهود في كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ
مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾

الواو عاطفة على جملة « سيقول السفهاء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله
قل لله المشرق والمغرب قصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل
ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا إلى
آخرها اعتراض .

والجمل هنا جعل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التمسك لا من شؤون الخلق وهو
لفظ القبة ، ولذلك فصل جعل هنا متمم إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعا ، فهذه الآيات
نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف المسند
باسمه إلى الوصول لها ككلام الردود عليهم حين قالوا وما ولا هم من قبلتهم اني كانوا عليها
مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى « إلا لنعلم أي ما جعلنا تلك قبة مع إرادة
نسخها فأولمنا كها زمانا إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء في قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أي ما جعلنا ذلك لسبب
وفي حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان في الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة
تحويل الاستقبال إلى الكعبة . وذكر عبد الحكيم أنه قد روى أن بعض العرب ارتدوا عن
الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا أنفسهم
المندر في التظاهر بالإسلام كما قررناه عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا »
فناضوا وهم يتأولون الصلاة منه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التي هم يحافظون
عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلواتهم مع المسلمين لا تشتمل على ما ينافي تعظيم شأثرهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت سنة الصلاة منافية لتنظيم شأمرهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم يبق لهم سمة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التثريعين يقتضى أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذي علم في الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون هذه في تملقات العلم^(١) .

ولك أن تجعل قوله « لنعلم من يتبع الرسول » كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرضوية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائي :
وأقدمتُ والخطيئُ يخطرُ بيننا لأعلمنَّ من جباؤها من شجاعتها .

أراد ليظهر من جباؤها من شجاعتها فاعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن في هذه الآية ونظائرهما على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبوع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل نعلم مجازا عن التحيز لتظهر للناس بقرينة كلمة من السمة عن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهي في الحقيقة من فروع معاني من الابتدائية كما استظهره صاحب المعنى ، وهذا لا يريك إشكال يذكره ، كيف يكون الجمل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كئاف .

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذي جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله « على عقبيه

(١) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت في الرسالة الخافية للحق عبد الحكيم السلوكي في تحقيق المذاهب في علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تملقات أولية بكل ما يصح أن يعلم ، و تملقات متجددة بالتجددات من حيث تجددها ووقوعها في أزمنة متغيرة والتغير في التملقات والإنشآت لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بتنقص في ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون التجدد حاصلا له في الأزل لتقصانه ، كما أن المتن لا تعلق به القدرة لتقصانه لا لتنقص في ذاته وقدرته » اه . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استمارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق . ومن موسوعة وهي مفعول نعلم والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتمدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ » عطف على جملة وما جعلنا القبلة التي كنتم عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة الملة الجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والاعقاب إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها .
وإن مخففة من الثقيلة .

والكبرة هنا بمعنى الشديدة المخرجة للنفس . تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديداً على نفسه كقوله تعالى « وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ » .

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِعْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ 143

الجملة في موضع الحال من ضمير (لتعلم) أى لنظهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيعين إيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار في مقام الإضمار للتعظيم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلة قبل أن تحوّل رجال قتلوا لم تذر ما تقول فيهم فأنزّل الله تعالى » « وما كان الله ليضيع إيمانكم » . وفي قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما روي النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواتنا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزّل الله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإنعانة إتلاف الشيء وإبطال آثاره وفُسّر الإيمان على ظاهره ، وفُسّر أيضاً بالصلاة قتله القرطبي من مالك .

وتعلق يضيع بالإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلوه وسأوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها ، وإن فسر الإيمان بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفي إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، وعن مالك « إني لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخارى والترمذى أن المسلمين كانوا يظنون أن نسخ حكمهم يجعل النسخ باطلا فلا تترتب عليه آثار العمل به فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زرارة والبراء بن معرور وأبي أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم فضله ما سلوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبل ، فقال إيمانكم ، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتذييل بقوله « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنه وتعليم بأن الحكم النسخ وإنما يلغى العمل به في المستقبل لا في ما مضى .

والرؤوف الرحيم صفتان مشبهتان مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة ، فقال أبو عمرو بن الملاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هي رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهري الرأفة أشد الرحمة ، وقال في الجمل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع في الكراهية والرحمة تقع في الكراهية للمصلحة ، فاستخلص الفتح من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله تعالى « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإنفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة غموماً وخصوصاً مطلقاً وأياً ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رؤوف ورحيم في الآية يفيد تأكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية المستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك .

وتقدم معنى الرحمة في سورة الفاتحة .

وتقديم (ردوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانباء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف ردوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف الملة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف القاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف .

وتقديم (بالناس) على متملقه وهو ردوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليشكروهم مع الرعاية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (لردوف) يواو ساكنة بعد الهمزة وقرأ أبو عمرو وحزرة والكسائي ويمقوب وخلف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَصُد وهو لنة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَوَلَّيَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾

استئناف ابتدائي وإفشاء لشرع استقبال الكعبة ونسخ استقبال بيت المقدس فهذا هو القصد من الكلام المفتتح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » بَمَدٍّ أَنْ مَهْدٌ اللهُ بما تقدم من أفانين الهيثة وإعداد الناس إلى تركه ابتداء من قوله « والله الشرق والمغرب » ثم قوله « ولن رضى عنك اليهود » ثم قوله « وإذ جعلنا البيت » ثم قوله « سيقول السفهاء » .

وقد في كلام العرب للتحقيق ألا ترى أهل المائى نظروا هل في الاستفهام بقدر في الخبر فقالوا من أجل ذلك إن هل لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهي مع الفعل بمنزلة إن مع الأسماء ولذلك قال الخليل إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبرهم لا ينتظرونه لم يقل قد فعل كذا هـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لا يشك فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحتاج لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيد مستعملا في لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه

وَأَن يُطْمِئِنَّتْ لِأَن النَّبِيَّ كَانَ حَرِيصًا عَلَى حَصُولِهِ وَيَلْزَمَ ذَلِكَ الْوَعْدُ بِحَصُولِهِ فَحَصَلَ كُنَايَتَانِ مَتَرَبَّتَانِ .

وحجىء بالمضارع مع قد للدلالة على التجدد والقصور تجدد لازمه ليكون تأكيداً لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل . قال عبيد بن الأبرص :

قَدْ أَتَرَكُ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ أَتَوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ

وستجىء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ » في سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قلبه إذا حوَّله وهو مثل قلبه بالتخفيف ، فللراد بتقلب الوجه الالتفات به أى تحويله عن جهته الأصلية فهو هنا ترديده في السماء ، وقد أخذوا من المدول إلى سينة التفعيل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترقب والشدة للتفعيل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقع في رُوعه إلهاماً أن الله سيحوِّله إلى مكة فكان يردد وجهه في السماء فقل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون قلبه وجهه عند تهيهؤ نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يحكر منه هذا التقلب .

والفاء في « فلنولينك » فاء التعتيق لتأكيد الوعد بالصراحة بمد التمهيد لها بالكناية في قوله « قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « مَا وَكَّلْنَاهُمْ مِنْ قَبْلِهِمُ الَّذِينَ كَانُوا عَلَيْهَا » ، فمضى « فلنولينك قَبْلَهُ » لنوجهنك إلى قبلة ترضاها . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثاني وأصله لنولينك مِنْ قِبَلَةٍ وكذلك قوله « فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » .

والمعنى أن تولى وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أداتى تأكيد وأداة تعتيق وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر بيوته الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن في استقبالها إيعاء إلى استقلال هذا الدين عن أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالهبة الناشئة من ثقل اختيار في هذا المقام دون تحبها أو تهوؤها أو نحوها فإن مقام النبي صلى الله عليه وسلم يبرو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصلحة راجعة بحد انتهاء المصلحة المارضة لشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء في جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جادك من العلم » الآية .

وقوله « فوكل وجهك » تفرغ على الوعد وتسجيل به والمعنى ول وجهك في حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء في شأن قبله الصلاة . وانخراط للثبي صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته ، وسيمقبه بتشريك الأمة معه في الأمر بقوله « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

والشطر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة ببقاء ، وكذلك قرأه أبي بن كعب ، وفسر الجبائي وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى السجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجملا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام في نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلى لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثاني لو لم تفسر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ ينبغي أن يقول « قول وجهك المسجد الحرام » ولما كان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنولينك قبلة ترضاها » قبل قوله « قول وجهك » وهلا قال « في السماء قول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعنى بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة رضاه .

ومعنى نولينك توجهك ، وفي التوجيه قرب ممنوى لأن ولي التمضى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقي فهو بمعنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تعديته إلى مفول ثان من قبيل الحذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يمدونه إلى مفول ثالث بحرف من

فيقولون وتى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولى وجهه إلى جهة كذا منصرفا من كذا أى الذى كان يليه من قبل ، وباختلاف هاته الاستمالات تختلف المعاني كما تقدم .

فالقبلة هنا اسم للمكان الذى يستقبله المصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجهول وصفا للمسجد هو المنوع أى المنوع منع تعظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى المنوع من الجأرة والظلمة والمتدين ووصف بالحرم فى قوله تعالى حكاية من إبراهيم « هديتلك المجرم » ، أى العظيم المحترم وسعى الحرم قال تعالى « أولم نمكن لهم حرما آمنا » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أوصاف قديمة شائعة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جمل علما على حريم الكعبة المحيطة بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إنهم لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالقبلة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفا وباب بني شيبه ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم فى المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ذكره فى سورة الإسراء وهى مكة .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستقانة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبلة ، قال ابن العربى وذكر المسجد الحرام والمراد به البيت لأن العرب تنبر عن البيت بما يحاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل الشرق والمغرب . قال الفخر وهذا قول مالك ، وأقول لا يعرف هذا من مالك فى كتب منهجه .

واتصّب شعر المسجد على الفصول الثاوى لولّ وليس منصوبا على الظرفية .

وقوله: «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» تخصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين معموم غيرى كنتم ووجوهكم لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما ونحنما لتعميم أقطار الأرض ثلاثا يظن أن قوله فول وجوهكم شطر المسجد الحرام خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجوهكم شطر المسجد الحرام خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفرع على قوله «قد نرى قلب وجهك في السماء» ليكون نبشيرا له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل في التشريعات الإسلامية أن تم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصا به أو أن تجزى فيه مرة أو بعض الجهات كالدينة ومكة أريد التعميم في المكلفين وفي جميع البلاد، ولذلك جرى بالطف بالواو لكن كان يكفي أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأُسكنة تصريحها وتأكيدها للدلالة العموم الاستفادة من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجمع في الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجوع، وتأكيدها للدلالة الأمر التشريعي على التكرار تنويعا بشأن هذا الحكم فكانه أريد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم أولاها إجمالية والثانية تفصيلية.

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضار العبود يقوى الخضوع له فترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب. ولهذا جاء في الحديث الصحيح «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، ولما نزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تمين لمحاول استحضار عظمته أن يحمل له مذكرا به من شيء له انساب خاص إليه، قال نضر الدين (إن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعولات، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام، وكلما تفكك القوة العقلية عن مقارعة القوة الخيالية، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقل مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك الممانى العقلية، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه ويبالغ في الثناء عليه بلسان وفي الخدعة له، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك، والقرآن والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجري مجرى الخدعة) اهـ.

فإذا تندر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والتسميم ونحو ذلك أو بالشبه كالنزول عند المبحين ، وقد نأما استهتت الشعراء بآثار الأجابة كالأطلال في قوله * ههنا بك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقوالهم في البرق والريح ، وقال مالك بن الرئب :

دعاني الهوى من أهل ودى وجيرتي بنزى الطيسين فالتفت ورائيا

والله تعالى منزّه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هي استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يحمل وسيلة لاستحضار الخالق في نفس عبده هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتزيهه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل ما يوم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هي المساجد التي بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبني الكعبة أول بيت ، وبني مسجداً في مكان المسجد الأقصى ، وبني مساجد أخرى ورد ذكرها في التوراة بمنوان مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هيكلاً كل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها في النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر السمودي في مروج الذهب عدة من الهياكل التي أقيمت في الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند . وهيكل « مصلينا » في جهة الرقة بناء الصابئة قبل إبراهيم وكان أزد أبو إبراهيم من سدته ، وقيل إن عاداً بنوا هيكلاً منها جلجى هيكل بلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك والدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشد إضافة إليه ، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تفضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، ويكون إقامتها لتلك وبأسبقية بعضها على بعض في هذا القرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المأاني ثلاثة في معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاحق بكونه هو الذي دل مؤسس ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « كسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه » ، وقال

في ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهُدًى للمُلمين » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت قاليبوت التي أقيمت بعمده كبيت المقدس من آثار اعتدائه اعتدائه بانورها. بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتى عند قوله تعالى (إن أول يستوضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران ، ولأشك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتزنيه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك هو الكعبة التي بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذازا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتى أن سبب بنائه إبطال عبادة الأوثان ، وقد مضت على هذا البيت المصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، وفيه مزية الأولية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام ببناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أعرق في الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة وما وهما قطبا إيمان المؤمنين وفي هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سن الحج إليه لتجديد هضنه الذكري ولتتميمها في الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحقة وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعمده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قدمنا آنفا أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بنى بعمد موسى بما يزيد على أربعمائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعمد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبي . لا تكون إلا من الهام إلهي فلعل حكمة ذلك حينئذ أن الله أراد تمييز البلاد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تفضل قلوب الإسرائيليين في التعلق به فبين لهم استقبال الهيكل الإيماني الذي أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك العمود مما يدعوهم إلى الحرص على بقاء تلك الأقطار بأيديهم .

وبجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعمد ذلك على السنة الأنبياء بعمد سليمان وفيه بعمد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين . فتشريع الله تعالى

استقبال المسلمين في صلاتهم لجهة معينة تكميل لمي الخشوع في صلاة الإسلام فيكون من التكميلات التي ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشرافاً لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثاني فالأمر لنا بالاستقبال لثلاث تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماءنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارناً لمشروعية الصلاة في الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم فعلته أنه المسجد الذي عظمه أهل الكتابين والذي لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس يوحى من الله تعالى قائل حكيمته تأليف طوبى أهل الكتابين ويظهر بمد ذلك للنبي وللمسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقاً ومن اتبعهم عاقباً لأن الآخرين قد يتبعون الإسلام ظاهراً ويستقبلون في صلاتهم قبلةهم القديمة فلا يرون حرجاً على أنفسهم في ذلك فإذا تيسرت القبلة خافوا من قصدهم لاستبدالها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يقبض الرسول الآية . ولعل المدلول عن الأمر باستقبال الكعبة في صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم في الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » وقوله « وفيه المشرق والمغرب » إيعاء إليه كما قدمناه ، وعليه ففي تحويل القبلة إلى الكعبة بمد ذلك بشارة للنبي صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفصيل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذي هو أولى بذلك وإلى جهته للبعد عنه .

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ 144

اعتراض بين جملة قول وجهك شطر المسجد الحرام وجملة ومن حيث خرجت فول وجهك الآية .

« والأظهر أن المراد بالدين أوتوا الكتاب أhabar اليهود وأخبار النصارى كما روى عن الشدى كما يشر به التعبير عنهم بصلة « أوتوا الكتب » دون أن يقال وإن أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن علمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به في كتبهم يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالدين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موقع قوله « وإن الدين أوتوا الكتب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيدهم بمؤكدين ، يقتضى أن ظاهر حالهم إذ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروه لامتناعهم بطلان وأن المسلمين يظنونهم متقين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بنافل عما يعملون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف في قوله بأنه الحق على التقصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تباعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يحدون في كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا المنادية بخراب بيت القدس فإن استقباله يصير استقبال الشيء المردوم .

وقوله « وما الله بغفل عما يعملون » قرأ الجمهور بياء النبية والضمير للذين أوتوا الكتاب أى عن علمهم بنير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العمل ونحوه من المكابرة والناد والسه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بنافل عن الجرم تحقيق لمقابله إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فذلك كان وعيداً لهم ووعدهم يستلزم في المقام الخطأ وعداً للمسلمين لدلائله على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء المؤمنين على امتثال تنيير القبلة ، ولأن الذى لا يتفعل من عمل أولئك لا يتفعل من عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقرأ ابنُ عامر وحمة والكسائي وأبو جعفر وروح بن يعقوب بناء الخطاب فهو كناية عن وعد المسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي ليأخذ كل حظه منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن آتيت الذين أوتوا الكتب » الآية .

وفي قوله « ليملون » وقوله « عما يملون » الجنس التام الحرف على قراءة الجمهور والجناس الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿ وَلَئِنْ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ آتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ 145

ولئن آتيت عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليملون » ، والناسبة أنهم يملون ولا يملون فلما أفيد أنهم يملون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نقي الطمع في أتباعهم القبلة لدفع قوم أن يطمع السامع باتباعهم لأنهم يملون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نقي أتباعهم بالتقسيم واللام الواسطة ، وباتمليق على أقصى ما يمكن عادة .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب من المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليملون » على ما تقدم فإن ما يفصل أخبارهم يكون قدوة لمامتهم فإذا لم يتبع أخبارهم قبله الإسلام فأجدر بمامتهم أن لا يتبعوها .

ووجه الإظهار في مقام الإشهار هنا الإعلان بمنهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإشهار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتسكن في القعن .

والمراد بكل آية آيات متكاثرة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استبدال الكمية هو قبلة الخنثية .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام العرب قال امرؤ القيس :

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَانَ نَجْوَمُهُ بِكُلِّ مُعَارِ الْفَتْلِ شُدَّتْ يَذْبُلُ
 وأمله مجاز لجلل الكثير من أفراد شيء مشابهة لمجموع عموم أفرادهم ، ثم كثر ذلك
 حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معاني كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار
 تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفرادهم حتى إنه يرد فيها لا يتصور فيه
 عموم أفراد ، مثل قوله هنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى
 « ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ » وقوله « إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
 وَلَوْ جَاءَهُمْ كُلُّ آيَةٍ » وقال النابغة :

بِهَا كُلُّ ذِي بَالٍ وَخَفَسَاءُ نَرَعَوِي إِلَى كُلِّ رَجَافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدٍ
 وتكرر هذا ثلاث مرات في قول حفرة :

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكَنَّ كُلُّ قَرَارَةٍ كَالدَّرَمِ
 سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلُّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي إِلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ
 وصاحب القاموس قال في مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى يَمُضُّ ضدَّ » فأثبت
 الخروج من معنى الإحاطة ولكنه جازف في قوله بمعنى يَمُضُّ وكان الأسوبُّ أن يقول
 بمعنى كَثِيرٌ .

واللهي أن إنكارهم أَحَقِّيَّةَ الكعبة بالاستقبال ليس عن شبهة حتى تُزيله الحجة ولكنه
 مكابرة وعناد فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم .

وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قبلة شرعية ، ولأنه سألها بلسان
 الحال .

وإفراد القبلة في قوله وما أنت بتابع قبلتهم مع كونهما قبلتين ، إن كان لكل من أهل
 الكتاب قبلة معينة ، وأكثر من قبلة إن لم تكن لهم قبلة معينة وكانوا غيرين في
 استقبال الجهات ، فإفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا أتبع قبلة إحدى الطائفتين
 كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ » إظهار مكابرتهم تأييساً من إيمانهم ، ومن
 قوله « وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ » تنزيه النبي وتبريئهم من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت القدس ، وفي قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بعض » تأنيسٌ لِنبيء بأنَّ هذا دأبهم وشئشئهم من الخلاف ففديماً خالف بعضهم بعضاً في قبلتهم حتى خالفت النصرارى قبلة اليهود مع أن شريعة اليهود هى أصل النصرانية .

وجملة « ولئن اثبت أهواءهم » مطروقة على جملة « وما أنت بتابع قبلتهم » ونا بينهما اعتراض وفائدة هذا المطف بمد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون في ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لإنَّ لها مواقع الشك والفرض في وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أنزل إليه هو العلم كله على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلب حصول الشيء المحبوب ولو بمحصول ضرر لمحصله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حُب لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثم أطلق على العشق ، وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال ومن ثم سُمي علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ في هذا التحذير باشتغال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات. أولاً إليها صاحب الكشاف وفصلها صاحب الكشف إلى عشرة وهى : القسم المدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيداً ، وحرف التوكيد في جملة الجزاء ، ولام الابتداء في خبرها ، واسمية الجملة ، وجعل حرف الشرط الحرف الدال على الشك وهو إنَّ المتقضى إن أقل جزء من اتباع أهوائهم كفى في الظلم ، والإتيان بإذن الدالة على الجزائية فلها أكدت ربط الجزاء بالشرط ، والإجمال ثم التفصيل في قوله « ما جاءك من العلم » غاية يدل على الاهتمام والاهتمام بالوزع يؤول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لا تقطاع العذر ، وجعل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريف في « الظالمين » الدال على أنه يكون من المبردين بهذا الوصف الذين هو لهم سجيبة . ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه لهم ٢ / ٣ - (التحرير)

أو تحقيق خضول الجزاء أو تهويل بعض متملقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من النرض السوق لأجله الشرط .

والتعبير بالعلم هنا عن الوحي واليقين الإلهي إعلان بتنويه شأن العلم ولفت لمتول هذه الأمة إليه لا يتكرر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لِنَ الظَّالِمِينَ » أقوى دلالة على الاتصافِ بالظلم من إنك لظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم وللظلم مراتب دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم إدجاع كل ضرب من ضروب أتباع أهوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهي إلى عقائد المصالة فينتهي ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى في خالده المذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بِمَا هِيَ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ » فبهر هنالك باسم الموصول (الذي) وعبر هنا باسم الموصول (مَا) ، وقال هنالك « بِمَا » وقال هنا « مِنْ بِمَا » ، وجعل جزاء الشرط هنالك انتهاء وليّ ونصير ، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أورد هذا السؤال صاحب دُرّة التنزيل وغرّة التأويل وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفي ، والذي يرشد إليه كلامه أن نقول إن (الذي) و (مَا) وإن كانا مشتركين في أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل في الأسماء الموصولة، ولما كان العلم الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم في غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام وببطلان ملة اليهود وملة النصارى بمذ النسخ ، وإثبات عناد الفريقين في صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ - إِلَى قَوْلِهِ - قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى » ، فلا جرم كان العلم الذي جاء في ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح في التعريف .

وأما الآية الثانية التي نحن بصدها فهي متملقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى، لأنها مسبقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » وذلك تشريع فرعي فالتحذير الواقع بمذ تحذير من اتباع الفريقين في أمر

القبلة وذلك ليس له أهمية مثل ما للتحذير من اتباع ملتهم بأسرها فلم يكن للعلم الذى جاء النبىء فى أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذى جاء فى بطلان أسول ملتهم ، فذلك جىء فى تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو (ما) لأنها فى الأصل نكرة موصوفة نقلت للموصولية .

وإنما أدخلت (مِنْ) فى هذه الآية الثانية على (يَبْدُ) بقوله « مِنْ يَبْدُ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى فى سورة واحدة وليس بينهما بريد فصل فكان العلم الذى جاء فيها مِنْ قوله « مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ » هو جزئى من عموم العلم الذى جاء فى إبطال جميع ملتهم ، فكان جديرا بأن يُشار إلى كونه جزئيا له بإيراد مِنْ الابتدائية .

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 146

جملة منترسة بين جملة « وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ » إلخ ، وبين جملة « وَلِكُلِّ رِجَّةٍ » إلخ اعتراض استطراد بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب فى القبلة الإسلامية ، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دلّ عليه قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، فاستطرد بأن طعنهم فى القبلة الإسلامية ما هو إلا من مجموع طعنهم فى الإسلام وفى النبىء صلى الله عليه وسلم ، والدليل على الاستطراد قوله بعده « وَلِكُلِّ رِجَّةٍ وَجْهٌ هُوَ مُوَلِّيُهَا » ، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة .

فالضمير المنسوب فى « يَعْرِفُونَهُ » لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكرر لمضمون قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمادٍ مناسبة لضمير النبىء، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله « وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا » ، وقوله « قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، وقوله « فَلَنُؤَلِّقَنَّ قِبْلَتَكَ » ، وقوله « قَوْلٌ وَجْهَكَ » فالإتيان بالضمير بطريق النية من الالتفات ، وهو على تقدير مضاف أى يعرفون صدقته ، وإما أن يعود إلى الحق فى قوله السابق « لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ » فيشمل

رسالة الرسول وجميع ما جاء به ، وإياها إلى العلم في قوله « مِنْ بَيْنِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » .
 والتشبيه في قوله « كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ » تشبيه في جلاء المعرفة وتحقيقها فإن معرفة
 المرء بعلاقته معرفة لا تقبل الاليس ، كما قال زهير :
 * فنهن ووادي الرس كاليد للهم *

تشبيها لشدة القرب البين .

• وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التلئ من رؤيتهم كثيرا فتمكن معرفتهم
 فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم .

وعدل عن أن يقال يملونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالبا بالنوات والأموال
 المحسوسة قال تعالى « تعرف في وجوههم نَفْرَةُ النَّعِيمِ » وقال زهير :
 * فَلَأَيَّاءَ عَرَفْتُ الدَّارَ بِمَدِّ تَوْحَمِ *

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت علم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالشاهد
 عندك ، ولهذا لا يمدى فعل الرفان إلى مفعولين كما تمدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف
 الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالعنى
 يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة في كتبهم ، ويعرفون الحق
 كالشيء المشاهد . والمراد بقوله الذين « آتيناكم الكتاب » أحبار اليهود والنصارى ولذلك
 عُرِفُوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يملون » تخصيص لعمض الذين أوتوا
 الكتاب بالعناد في أمر القبله وفي غيره مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وذم لهم بأنهم
 يكتمون الحق وهم يملونه وهؤلاء مُعْظَم الذين أوتوا الكتاب قيل ابن سورياء وكعب بن
 الأشرف فبق فريق آخر يملون الحق ويملنون به وهم الذين آمنوا بالنبي عليه الصلاة
 والسلام من اليهود قبل عهد الله بن سَلَام ، ومن النصارى مثل تميم الدارى ، وصهيب .

أما الذين لا يملون الحق فضلا عن أن يكتموه فلا يسمأ بهم في هذا المقام ولم يدخلوا في
 قوله « الذين آتيناكم الكتاب » ولا يشملهم قوله « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ ١٤٧

تذييل. جملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق ، وحذف السند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف السند إليه بعد جريان ما يدل عليه مثل قولهم بمد ذكر البوار « رَبِّعُ قَوْلَهُ » وبعد ذكر المدوح « فتي » ونحو ذلك كإنبه عليه صاحب الفتاح . وقوله « فلا تكونن من الممترين » يعني من أن يكون من الشاككين في ذلك والمقصود من هذا . والتعريف في الحق تعريف الجنس كما في قوله « الحمد لله » وقولهم الكرم في العرب هذا التعريف لجزئ الجملة الظاهري والتقدير يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتُمونه وهو قصر قلب أي لا ما يظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتناء افتعال من المراء وهو الشك ، والافتعال فيه ليس للمطاوعة ومصدر المرية لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائماً بصيغة الافتعال ، والمقصود من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « ولئن أتيت » ، وقوله « فلا تكونن من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مهم ليكون خطاب النبي بمثابة ذلك وهو أقرب الخطاب إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلاً على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب ، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله من ربك وقوله فلا تكونن خطاباً لغير معين من كل من يصلح لهذا الخطاب ..

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ١٤٨

عطف على جملة « الذين آتيناهم الكتب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاعتراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجبل ، ذلك أنه بعد أن لقن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجب به عن قولهم ما ولأهم من قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأبأسهم من رقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمان سامية ، طيّاً لبساط المجادلة مع اليهود في أمر القبلة ، كما يقال في الخطابات « دَعْ هذا » أو « عَدَّ عن هذا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاهها من اللههم وانحشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى أتركوا مجادلة أهل الكتاب في أمر القبلة ولا يهمنكم خلافهم فإن خلاف المخالف لا يناكد حق الحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويعتنوا بإصلاح مجتمعاتهم ، وفي معناه قوله تعالى « لَبَسَ الْيَهُودُ أَنْ تُتْلَىٰ أَوْحُوهُمْ قَبْلَ الشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْيَهُودَ مِنْ أَعْمَىٰ » واليوم الآخر « الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » ، فقوله « أَيْنَا تَكُونُوا » في معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب بذكر مقدمة ومقصد وبيان له وتعليل وتذييل .

(كل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يمين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض منه تنوين كل وهو التنوين المسمى تنوين الموض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أمة) لأن الكلام كله في اختلاف الأمم في أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما في قوله تعالى « ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما في قوله تعالى « وَلِكُلٍّ جَمَلَةٌ مَوَالِي » في سورة النساء ، ومنه ما في هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين في قبلة الصلاة ، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلٌّ لَهُ قَتْلُونَ » .

والوجه حقيقة البقرة التي يتوجه إليها فعلى وزن (فِعْلَةٌ) مؤنث فعل النى هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث لأن حذف الواو في مثله إنما يكون في (فعلَةٌ) بمعنى المصدر .

وتستعار الوجهة لما يهيم به الرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الوجهة إليه تشبيهه معقول بحسوس ، ولفظ وجهة في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لِكُلٍّ جَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا » .

وضمير هو عائد للمضاف إليه (كُلُّ) المخوف.

والفعل الأول لمولها مخوف إذ التقدير هو مولها نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه في قوله تعالى « ما وَلَّهم من قبلهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « مولها » بياء بعد اللام وقراء ابن عامر « هو مَوْلَاهَا » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلية فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبله فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبة واحدة فآلزموا قبلتكم التى هى قبة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكل قبله فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبة واحدة فآلزموا قبلتكم التى هى قبة إبراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبله فلا يضركم خلافهم وآتوكم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة يستقبلونها . ومعانى القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأتملها .

وقوله « فاستبقوا الخيرات » تفرع للأمر على ما تقدم أى لا تعددت المقاصد .
فالمناصفة تكون فى مصادفة الحق .

والاستباق افتعال والمراد به السبق وحقه التمديد باللام إلا أنه توسع فيه فعدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تضمين استبقوا معنى اغتصموا .

فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة بالثوبة خشية هادم اللذات ولجأة الفوات قال تعالى « سارهموا إلى منفرة من ربكم » ، « والسبقون السبقون أولئك المقربون فى جنّ النعيم » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لا يستوى منكم من أتى من قبل الفتح وقتل أولئك أعظم درجة من الذين أنعموا من بعد وقتلوا » وقال موسى « وعجلت إليك رب لترضى » .

وقوله « أينما تكونوا يأت بكم الله جيما » جملة فى معنى السلة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن السلة لا تصطف إذ هى بمنزلة الفصول لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير فتكونوا مع الذين يأتى بهم الله للرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جيما خيما وشرم

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع سوء . والإتيان بالشئ جلبيه وهو مجاز فى لازم حقيقته فمن ذلك استعماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِي اللَّهِ الَّذِي نَوَّرَ الْهَدَى وَنَوَّرَ وَإِسْلَامَ عَلَيْكَ دَلِيلَ

أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم اهْدِ دُوسًا وَأْتِ بِهَا » أى اهدها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشئ . وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إِنَّمَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي سَخِرَةٍ أَوْ فِي السُّوْتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ » .

ونجى أقوال فى تفسير « أَيْنَا تَكُونُوا » على حسب الأقوال فى تفسير « وَلِسَكَلٍ وَجْهَةً » بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استباق الخيرات فإنه المم ، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُدْرِكُكُمْ بِاللَّهِ فَاسْمَعُوا فِي مَرْضَاتِهِ بِالْخَيْرَاتِ يَعْلَمُ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ أَوْ هُوَ تَرْهِيْبُ أَى فِي آيَةٍ جِهَةً يَأْتِ اللَّهُ بِكُمْ فَيُثِيبُ وَيَمَاقِبُ ، أَوْ هُوَ تَحْرِيبُ عَلَى الْمُبَادَرَةِ بِالْمَعْلُومِ الصَّالِحِ أَى فَانْتُمْ صَارْتُمْ إِلَى اللَّهِ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَبَادَرُوا بِالطَّاعَةِ قَبْلَ الْفَوْتِ بِالْمَوْتِ . إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْوُجُوهِ . وقوله « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » تذييل يناسب جميع المانى المذكورة .

﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ¹⁴⁹ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ رَلَّأَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَتَّبِعُوا تَعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ ¹⁵⁰

عُظِفَ قَوْلُهُ « وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ » عَلَى قَوْلِهِ « قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » عُظِفَ حِكْمٌ عَلَى حِكْمٍ مِنْ جَنْبِهِ لِلْإِعْلَامِ بِأَنْ اسْتِقْبَالَ السَّكْبَةِ فِي الصَّلَاةِ الْمَرْبُوضَةِ لَا تَهَاوُنٌ فِي الْقِيَامِ بِهِ وَلَوْ فِي حَالَةِ الْمَذَرِ كَالْفَرِّ ، فَالْمَرَادُ مِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ خَرَجْتَ

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة في الاهتداء لجهة الكعبة فربما يتوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفي معظم هاته الآية مع قوله « وإنه للحق من ربك » زيادة اهتمام بأمر القبة يؤكد قوله في الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بنافل عما تعملون » زيادة تحذير من التساهل في أمر القبة .

وقوله بعده ومن حيث خرجت ، عطف على الجملة التي قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبين عليه التعليل بقوله ثلاثا يكون للناس عليكم حجة .

وقوله « وحيث كنتم قولوا وجوهكم شطره » عطف على قوله « ومن حيث خرجت » الآية . والمقصد التعميم في هذا الحكم في السفر للمسلمين ثلاثا يتوهم تخصيصه بالنبي صلى الله عليه وسلم .

وحصل من تكرير معظم الكلمات تأكيد للحكم ليرتب عليه قوله ثلاثا يكون للناس عليكم حجة .

وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبة مرتين .

وتكرر أنه الحق ثلاث مرات ، وتكرر تميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريراً للحق في نفوس المسلمين ، وزيادة في الرد على المنكرين التأكيد ، من زيادة ومن حيث خرجت ، ومن جمل معترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهي جملة ولأن الذين أوتوا الكتاب ليمون الآيات ، وجملة « وإنه للحق من ربك » وجملة ثلاثا يكون للناس عليكم حجة الآيات ، وفيه إظهار حقيقة الكعبة بذلك لأن الذي يكون على الحق لا يزيد إنكار المنكرين إلا تصميماً ، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما صُم عليه لأن الإعادة تدل على التحقق في معنى الكلام .

وقد ذكر في خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حَفَّ به ، ما يدفع قليل السائمة المارضة لسباع التكرار ، فذكر قوله وإنه للحق من ربك وما الله بنافل إلخ ، وذكر قوله ثلاثا يكون للناس إلخ .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى ما يؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تهلون بمثناة فوقية على الخطاب ، وقرأ أبو عمرو بياء الغيبة .

وقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » حجة لقوله « فَوَلُّوا » الدال على طلب الفعل وامتناله ، أى شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتنال للأمر فكيف يحصل سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصوداً .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا تتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبله اليهود والنصارى ، وأهل الكتاب، والحجة أن يقولوا إنهم محمداً اتقوا بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعوننا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أى ليكون هذا الدين غالياً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والغايد الشرعية والكمالات الإنسانية التي فضلها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ناظراً إلى قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون أنه الحق » وقوله « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس معانٍ آخر أراها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف ، بحيث لا يجحد منه تفصيلاً ، ولذلك يقال للذي غلب مخالفه بحجته قد حججه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان الممتنع بما يظنه حجة ولو مخالطة يقال احتج ويقال حاج إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف ، وأما إطلاقها على الشبهة فجاز لأنها تورد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى « حُجَّتْهُمْ

داحضة عند ربهم» ، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشف ، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيقى والمجازى ، وإنما أرادوا التخصيص من ورود الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء مقتضياً أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشف ، بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهة الحججة في سياقهم إياه مساق البرهان أى فاستثناء الذين ظلموا يقتضى أنهم يأتون بحجة أى بما يشبه الحجة ، فحرف إلا يقتضى تقدير لفظ حجة مستعملاً في معناه المجازى ، وإطلاق اللفظ في معنييه الحقيقى والمجازى ليس ببدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يحمل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشنبون عليكم فلا تخشونهم .

وجملة « ولأنتم نعمتى » تمليل ثان لقوله « فولوا وجوهكم شطره » معطوف على قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذى بيناه آنفاً وهو أنه تمليل الامتثال فالعنى أمرتكم بذلك لأنتم نعمتى عليكم باستثناء أسباب ذلك الإنعام ومنها أن تكون قبلتكم إلى أفضل بيت بى الله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة . وقد روى الترمذى عن النبىء صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة دخول الجنة ، أى غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك في تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها^(١) فالراد بالإتمام هنا إعطاء الشيء وإفرأ من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصاً ، فهو قريب من قوله تعالى « فأتمنن » أى امتثلن امتثالاً تاماً وليس المراد أنه فعل بعضها ثم فعل بعضاً آخر ، فعنى الآية ولتكون نعمتى ونعمة وافرة في كل حال . وقوله « ولعلكم تهتدون » معطف على « ولأنتم » أى أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل في قوله « ولعلكم تهتدون » مجاز في لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوقفه . ومعنى جعل ذلك القرب علة أن استقبالهم الكمية مؤذن بأنهم يكونون معتدين في

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبىء برجل يقول اللهم إني أسألك تمام نصيبك فله تدرى ما تمام النعمة ؟ تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار .

سائر أمورهم لأن المبادئ تدل على النيات فهو كقوله «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» كأقدمنا
وقال حبيب :

إنَّ الملأَ إذا رأيتَ نمامه أبقتَ أن سيصيرُ بديراً كاملاً

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا
وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا
تَعْلَمُونَ ﴾ ١٥١

تشبيه للمؤمنين من قوله «لأنهم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أى ذلك من نعمتي عليكم كنعمة
إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الرسل مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه
أى أن المادى دلت على النيات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر
رسول للتعظيم ولتجرى عليه الصفات التى كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله
« فيكم » وما يبدى للمؤمنين من الماهجرين والأنصار تذكراً لهم بنعمة الله عليهم بأن
بث إليهم رسولا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيرا لهدايتهم ، وهذا على نحو
دعوة إبراهيم « ربنا وابث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب
 وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم
الإنسانى لأن ذلك آتس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرف في ولم يعلق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا
إليكم رسولا شهداء عليكم » ، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر
ما به تمام النعوتى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم ، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم ،
والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتسكلم
بلسان واحد سواء فى ذلك المدنانيون والتحصانيون ومن تبعهم من الأخلاف والموالى مثل
سلمان الفارسى وبلال الحبشى وعبد الله بن سلام الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلان والافهام ،
فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إيجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

نقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه الزية ينالها كل من تعلم اللسان العربي كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المرسل فهو فعول بمعنى المفعول مثل ذلول ، وسيأتي الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى « فقولاً إنا رسول رب العالمين » في سورة الشعراء .

وقوله « يتلوا عليكم » أي يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلامه منجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آخراً عند قوله تعالى « ربنا وإبنت فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم » أي تلك ويملهم الكتب والحكمة .

وعبر يتلوا لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبي له متوالية وفي كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » أي التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهي التماء ، وذلك لأن في أصل خلقه النفوس كمالاً وطهارات تترسها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فهذيب النفوس وتقويمها يزيدا من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سفلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وفي الحديث « بُعثت لأتمم حسن الأخلاق » ، ففي الإرشاد إلى الصلاح والكمال تماء لما أودع الله في النفوس من الخير في الفطرة .

وقوله « ويملكم الكتب والحكمة » أي يملكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويملكم أصول الفضائل ، فالحكمة هي التأليم السامعة من الوقوع في الخطأ والفساد ، وتقدم نظيره في دعوة إبراهيم وسيأتي أيضاً عند قوله تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء » في هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويملكم الكتب والحكمة » هنا عكس ما في الآية السابقة في حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم » أي تلك ويملهم الكتب والحكمة ويزكيهم ، « لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يفيد معنى النعمة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهي منفعة تزكية تقوسهم اهتماماً بها وبتأملها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتمجيلاً للبخشة بها . فأما في دعوة إبراهيم فقد رتب الجلل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته في الخارج ، مع ما في ذلك التخالف من التفنن .

وقوله « ويؤمكم ما لم تكونوا تعلمون » تميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « ويؤمكم » مع صحة الاستغناء عنه بالمطف تنصيهاً على المنايرة لئلا يظن أن « ما لم تكونوا تعلمون » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيهاً على أن « ما لم تكونوا » مفقولا لا مبتدأ حتى لا يتربص السامع خبراً له فيفضل فهمه في ذلك الترتيب ، واعلم أن حرف المطف إذا جيء منه بإعادة عامله كان عاطفه ملاباً على مثله فصار من مطف الجلل لكن الماطف حينئذ أشبه بالؤكد للدلول العامل .

﴿ فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ ١٥٢

الناء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جل النعم المتقدمة أي إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكرى ، وقوله فأذكروني أذكركم ، فعلان مشتقان من الذكرك بكسر الدال ومن الذكرك بضمها والكل مأثور به لأننا مأثورون بتذكرك الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهييه قال تعالى « والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم » وعن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهييه ، ومأثورون بذكر اسم الله تعالى بالاستئنا في جل تدل على حمده وتقديسه والدمعة إلى طاعته ونحو ذلك ، وفي الحديث القدسي « وإن ذكرني في ملا » ذكرته في ملا خير منه « والذكر في قوله أذكركم يحیی على المنين ، ولا بد من تقدير في قوله أذكروني على الوجهين لأن الذكرك لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير أذكروا عظمتي وسفاتي وثنائي وما ترتب عليها من الأمر والنهي ، أو أذكروا نمي وعامدي ، وهو تقدير من دلالة الانقضاء ، وأما أذكركم فهو مجاز ، أي أعاملكم معاملة من ليس بمفعول عنه زيادة النعم والنصر والنهاية في الدنيا ، وبالثواب ورفع الدرجات في الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس في الملأ الأعلى وفي الأرض فضلكم والرضى عنكم ، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم في الآخرة ، لأن الذكرك بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تمديته للمفعول أيضاً على طريق دلالة

الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر التواتر ولا ذكر أسماؤها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله واشكروا لي أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقا ، وتمديته للمعول باللام هو الأنصح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصح له ونصحته كقوله تعالى فمما آتاهم وقول الناجية :

شَكَرْتُ لَكَ التَّمَنَّى وَانْتَيْتُ جَاهِدًا وَعَظَّمْتُ أَمْرَاضَ الْعَبِيدِ بْنِ عَامِرٍ

وقوله ولا تكفرون نهي عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفاؤها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضف المراتب وقد يمرض من غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن عرفة « ليس عطف قوله ولا تكفرون بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أي لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا محوم له) فيصدق بشكره يوما واحدا فلما قال ولا تكفرون أفاد النهي عن الكفر دائما » اهـ ، يريد لأن الفعل في سياق النهي يم ، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهي أخو النفي .

¹⁵³ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

¹⁵⁴ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تلميله بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأنهم نعمت عليكم » إلى قوله « واشكروا لي ولا تكفرون » وبين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع نكلمة لدفع الطامع في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » المتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطَنَّبٌ ابتدئ به بإعداد السليين لآدم أهله من نصر دين الله شكرا له على ما خولهم من النعم الممدودة في الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطا وشهداء على

الناس ، وتضليلهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأنيديم بأنهم على الحق في ذلك ، وأنزيمهم بالاستخفاف بالطالين وأن لا يحشوم ، وتبشيرهم بأنه آثم نعمته عليهم وهدام ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهدام إلى الإمتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والله ذكرهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كله أمرهم هنا بالصبر والصلاة ، ونهيمهم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعقيبها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متشدون لشنهم وتشكيكهم والكيد لهم ، فأمروا بالاستمانة عليهم بالصبر والصلاة . وكلها مناسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والروة من شمت الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتي تبييننا لموقعها .

وافتح الكلام بالدعاء لأن فيه إشارا بخبر مهم عظيم ، فإن شأن الأخبار العظيمة التي تهول الخاطب أن يقدم قبلها ما يهيئ النفس لقبولها تستأنس بها قبل أن تتجأها .

وفي افتتاح هذا الخطاب بالاستمانة بالصبر إيدان بأنه سيمقب بالندب إلى عمل عظيم ويلوى شديدة ، وذلك تهيئة للجهاد ، ولله إعداد لنزوة بدر الكبرى ، فإن إجداء الغازي كان قبيل زمن تحويل القبة إذ كان تحويل القبة في رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بواط والمثيرة وبدر الأولى في ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيها قتال ، وكانت بدر الكبرى في رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبة بنحو شهرين .

وقد تقدم في تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أن ما وقع في حديث البراء بن جازب من قول الراوى أن ناسا قتلوا قبل تحويل القبة ، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء ، فإن أول قتل في سبيل الله وقع في غزوة بدر وهي بعد تحويل القبة بنحو شهرين ، والأصح ما في حديث الترمذي عن ابن عباس قال لما وجَّه النبي إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواتنا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فالوجه في تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، وبحبيب للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع في قوله « لِمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » المشر بأنه أمرٌ مستقبل وهم الذين قتلوا في وقعة بدر يُعْمِدُ زول هذه الآية .

وقد تقدم القول في نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلوة وإنها لكبيرة » الآية إلّا أنا نقول هنا إن الله تعالى قال لبني إسرائيل « وإنها لكبيرة » علما منه بضمف عزائمهم من عظام الأعمال وقال هناك إلّا على الخاشعين ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفي هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يُسر لهم ما يصعب على غيرهم ، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هناك ، وزاد هنا فقال « إن الله مع الصّبرين » فبشّرهم بأنهم ممن يحتل هذا الأمر ويُعَدُّ لذلك في زمرة الصّابرين .

وقوله « إن الله مع الصّبرين » تذييل في معنى التعليل أى اصبروا ليكون الله معكم لأنه مع الصّابرين .

وقوله « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » عطف النهي على الأمر قبله لمناسبة الترض للزوم مما يتوقع منه القتل في سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت في سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شكرا عندما يرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية ، فقوله « ولا تقولوا » نهي عن القول الناشئ عن اعتقاد ، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلّا ما يمتدق فالمي ولا تمتدقوا ، والظاهر أن هذا تكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » كما تقدم من حديث البراء فإنه قال قُتل أنس قبل تحويل القبلة ، فأعقب قوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .
وارتفع أموات على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى لا تقولوا أموات .

وبل للإضراب الإبطالي إبطالا لمضمون النهي عن قوله ، والتقدير بل هم أحياء ، وليس المني بل قولوا هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبر العظيم ، فقوله « أحياء » هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « ولكن لا تشعرون » للإشارة إلى أنها حياة غير جسمية ولا مادية

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهي عدم الاضمحلال وقبول التجسد في الخشع مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا في سبيل الله فهي حياة مشتملة على إدراكات القنم بلذات الجنة والعوالم الملوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد في الحديث إن أرواح الشهداء تجمل في حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة في ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد عوّضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها .

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَبَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ
وَالْمَوْتِ﴾

عطف « لنبلونكم » على قوله « استمعنوا بالصبر والصلاة » عطف المقصد على المقدمة كما شرنا إليه قبل ، ولك أن تجمل قوله « ولنبلونكم » عطفاً على قوله « ولأنهم نمتق عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان وعبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة تقوسهم بما أصابهم في مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاه ، ويزدادون يقينا بأن أتباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُطوط في الدنيا ، وينجر لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بمدة « وبشر الصّبرين » وجعل قوله « يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتِمْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ » الآية بين هذين المتماثلين ليكون نصيحة للعلاج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خيراً بقوله « وبشر الصّبرين » .

وحىء بكلمة شدة تهوينا للخبر المنبجج ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما في قوله « فأذاها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنمون » ولذلك جاء هنا بكلمة شىء « وجاء هنا لك بما يدل على الملازمة والتمسك ، وهو أن استمار لها اللباس اللازم للأنس ، لأن كلمة شىء من أسماء الأجناس

العالية العامة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن التكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل لأن الاختصار على اسم الجنس الذي ذكره التكلم بعدها لو شاء التكلم لأغنى عنها، فإذ ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تكثير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنوع، فبقى له الدلالة على التحقير وهذا كقول السري مخاطباً لأبي إسحاق الصابي :

فشيئاً من دَمِ الشُّقْوِ دِ أَجْهَلِهِ مَكَانَ دَمِي^(١)

فقول الله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » عدول عن أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسم جنس كما إذا أتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنوع نحو قول قحيط المجلى :

* فَلَا تَطْمَحْ أَيْتَ اللَّعْنِ فِيهَا وَمَنْسُكْهَا بِشَيْءٍ يَسْتَطَاعُ *

فقد فسر المرزوقي وغيره بأن معنى بشيء بمعنى من الماني من غلبة أو مازة أو فداء أو نحو ذلك اهـ .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام ، كقوله تعالى « فن عني له من أخيه شيء » فهو الدية على بعض التفسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبي ربيعة :

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضِ كَالْدَى

أى من محاسن امرأة غير امرأته .

وقوله أبى حية الثمري :

إِذَا مَا تَقَاضَى الرَّءْ يَوْمَ وَلِيَّةٍ تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمْلُ التَّقَاضِيَا

أى شيء من الزمان ، ومن ذلك قوله تعالى « لن تنفي عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً » أى من الغناء .

(١) قبل هذا البيت قوله :

أَبَا إِسْحَاقَ يَا سَكْبِي أَلُوذُ بِهِ وَمُتَمَصِّمِي

أَرْقَتْ دَمِي وَأَعْوَزَنِي سَلِيلُ الْكَرَمِ وَالْكَرَمِ

يريد أنه احجم ورام شرب قليل من الخمر ليمتنع به عما ساع من دمه في زعمه .

وَكَانَ مراعاة هذين الاستعمالين في كلمة شيء هو الذي دعاه الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز إلى الحكم بحسن وقع كلمة شيء في بيت ابن أبي ربيعة وبيت أبي حية النخعي، وبقيلتها وتضامُلها في قول أبي الطيب:

لَوْ أَنَّكَ الدَّوَارُ أَفْضَلْتَ سَمِيَهُ لَمَوْقَهُ شَيْءٌ مِنَ الدُّورَانِ
لأنها في بيت أبي الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر ولا التنوع لقلة جدوى التنوع هنا إذ لا يجهل أحد أن موق الفلك لا بد أن يكون شيئاً.

والمراد بالظوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهي ما أصاب المسلمين من القلة وتآلب الشركين عليهم بعد الهجرة، كما وقع في يوم الأحزاب إذ جاؤهم من فوقهم ومن أسفل منهم « وإذ زافت الأبصار وبلت القلوب الحناجر » وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد في بعض النزوات، وتقص الأموال ما ينشأ عن قلة الناية بنخيلهم في خروجهم إلى النزو، وتقص الأعرس يكون بقلة الولاية لبدنهم من نساءهم كما قال النابغة:

شَبَّ الْمَلَافِياتِ بَيْنَ فُرُوجِهِمُ وَالْمَحْصَنَاتِ عَوَازِبِ الْأَطْهَارِ
وَمَا قَالَ الْأَعْمَى يَدْحَ هَوْنَةٍ بِنِ عَلَى سَاحِبِ الْيَمَامَةِ، بكثرة غزواته:

أَفَى كُلِّ طَامٍ أَنْتَ جِلْتِمُ غَزْوَةٍ تَشُدُّ لَأَقْصَاهَا عَزِيمَ غَزَائِكَ
مُورِقَةٍ مَالًا وَفِي الْمَجْدِ رِقَّةً لَمَّا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ فَنَائِكَ

وكذلك نقص الأعرس بالاستشهاد في سبيل الله، وما يصيبهم في خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور.

والكلام على الأموال يأتي عند قوله تعالى « ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » في هذه السورة، وعند قوله « إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم » في سورة آل عمران

﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ١٥٦ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٥٧ ﴾

جملة « وبشر الصابرين » مطروقة على « ولنبأونكم »، والخطاب للرسول عليه السلام بمناسبة أنه ممن شمله قوله « ولنبأونكم » وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضمير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى في كلامهم كثرة حطف الخبر على الإنشاء وعكسه.

وأفيد مضمون الآية هو حصول الصلوات والرحمة والمهدي للصائرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه ، وزيادة في تلقى المؤمنين به بحيث تحصل خبراتهم بواسطته ، فلذلك كان من لطائف القرآن إسنادُ البلى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسنادُ الإشارة بالخبر الآتى من قبل الله إلى الرسول .
والكلام على الصبر وفوائده تقدم في قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلوة » .

ووصفُ الصائرين بأنهم « الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إني لح في إفاضة أن صبرم أكل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة في أمر الله تعالى إذ يعلمون عند المصيبة أنهم ملك لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتيهم ، ويعلمون أنهم سائرون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القولُ المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضع للصدق ، وإنما يكون ذلك القول معتبراً إذا كان تمبيراً عما في الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذي ينطق بما لا يسمع ، وقد علمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شامراً عند المصيبة ، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشيء من الحس ، ولأن في تصريحهم بذلك إعلاناً لهذا الاعتقاد وتعليلاً له للناس . والمصيبة يأتي الكلام عليها عند قوله تعالى « فإن أصابتكم مصيبة قال قد أئتم الله على » في سورة النساء .

والتوكيد بأن قولهم « إنا لله » لأن المقام مقام اهتمام ، ولأنه يتزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه ملكاً لله تعالى وعيداً له إذ تنسبه المصيبة ذلك ويحول حولها بينه وبين رسله . واللام فيه للملك .

والإتيان باسم الإشارة في قوله « أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ » للتفنيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذي يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ » وهذا بيان لجزء صبرهم . والصلوات هنا مجاز في التزيينات والمنفردات ولذلك حطفت عليها الرحمة التي هي من معاني الصلاة مجازاً في مثل قوله تعالى « إِنْ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ » .

وحقيقة الصلاة في كلام العرب أنها أقوال تنبئ من محبة الخبير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « وَيُقيمُونَ الصَّلَاةَ » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفصل لمن لا يطلب الخير إلا منه متعيناً للبحار في لازم المنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالة على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو تزكية .

وقوله « وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَذَكِّرُونَ » بيان لفصلية صفتهم إذ اهتموا لما هو حق كل عبد عارف فلم تجمعهم المصائب ولم تكن لهم حاجبا عن التحقق في مقام الصبر ، لملمهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتموا فهم يحملون المصائب سبباً في اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول مالا يليق أو شكهم في صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين المرضي لله لما لحقنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذرنا الله أمرهم بقوله « وَإِنْ تُصِيبِهِمْ سَيِّئَةٌ يَغَظِّبُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ » وقال في المنافقين « وَإِنْ تُصِيبِهِمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ » ، والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر في الآخرة ، وأما مصائب الدنيا ففسية عن أسباب دينوية ، تعرض لمرض سببها ، وقد يحمل الله سبب المعصية عقوبة لبعده في الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولها أحوال ودقائق لا يعلمها إلا الله تعالى وقد يطعم عليها المبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، والله تعالى في الحالين لطف ونكاية يظهر أثر أحدهما للمارفين .

﴿ إِنَّ الصَّافَّاتِ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعْمَرٍ اللَّهُ فَمَنْ حُجِّجَ أَلَيَّتْ أَوْ اغْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ١٥٨ ﴾

هذا كلام وقع معترض بين حاجة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين في أمر السعي بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الروادع ، كما جاء في حديث عائشة الآتي ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التي قبلها وبعد الآيات التي نزلت بعدها ، لأن الحج لم يكن قد فرض ، وهي من الآيات التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإلحاقها ببعض الشؤر التي نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبر عنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار

المدول من استقبال بيت المقدس ، فوق هذه الآية بمد إلحاقها بهذا المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض ، فقد كان السعى بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكرياً بنسبة الله على هاجر وأبناها إسماعيل إذ أقنعه الله من العطش كما في حديث البخاري في كتاب بدء الخلق عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومهما ابنها وهو رضيع وترك لها جرأاً من تمر وسقاء فيه ماء ، فلما نفذ ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتأوى فأنطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر أحدا فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فذلك سعى الناس بينهما ، فسمعت صوتاً فقالت في نفسها ه ثم تسمعت فسمعت أيضاً فقالت قد أسمعته إن كان عندك غوث ، فإذا هي باللك عند موضع زمزم فبحث بنفيه حتى ظهر الماء فشرب وأرضعت ولدها ، فيحتمل أن إبراهيم سعى بين الصفا والمروة تذكرياً لشكر النعمة وأمر به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيل ألحقه بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فعمل ذلك فقرر في الشائئ عند قريش لا محالة .

وقد كان حوالى الكعبة في الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التي جاء بها عمرو ابن لحي إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمى إسافاً والآخر يُسمى نائلة ، كان أحدهما موضوعاً قرب جدار الكعبة والآخر موضوعاً قرب زمزم ، ثم نقلوا الذي قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان العرب يذبحون لهما ، فلما جدد عبد المطلب احتفال زمزم بمد أن دثرتها جُرهم حين خروجهم من مكة وبنى سقاية زمزم نقل ذنك الصنمين فوضع إسافاً على الصفا ونائلة على المروة ، وجعل المشركون بمد ذلك أصناماً صغيرة وتماثيل بين الجبلين في طريق السعى ، فحرم العرب الذين جاءوا من بمد ذلك أن السعى بين الصفا والمروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والنخزج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالشلل قرب قديد فكانوا لا يسمون بين الصفا والمروة تخرجاً من أن يطوفوا بغير صنمهم ، في البخاري فيها علقه من معمر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار ممن كان يهل لمناة قالوا يا نبي الله كنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة .

فلما فضحت مكة وأزيلت الأصنام وأيسح الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسمت قريش بين الصفا والمروة تخرج الأنصار من السبي بين الصفا والمروة وسأل جمع منهم النبي صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأئزل الله هذه الآية .
وقد روى مالك رحمه الله في الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير قال قلت لمائشة وأنا يومئذ حديث السن رأيت قول الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما فثالث عائشة كلاً لو كان كما تقول لكأن فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أنزلت هاته الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة وكانت مناةً حذوقاً قد وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأئزل الله إن الصفا والمروة الآية .

وفي البخاري عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأئزل الله إن الصفا والمروة ، وفيه كلام ممر المتقدم أنهم كانوا في الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة .

فتأكيد الجملة بأن لأن المخاطبين مترددون في كونهما من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السبي بينهما من أحوال الجاهلية ، وفي أسباب النزول للواحد أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هذه الآية نزلت بمد نزول آية تحويل القبلة بسنتين فوضمها في هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة في اضطراب الفرق في أمر القبلة والمناسك .

والصفا والمروة اسمان لجبيلين متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس ، وأما المروة فإس هو منتهى جبل قميقيمان . وسُمي الصفا لأن حجارته من الصفا وهو الحجر الألس الصلب ، وسميت المروة مروة لأن حجارته من المر وهو الحجر البيضاء اللينة التي تورد النار ويدبح بها لأن شدوها يخرج قطعاً محددة الأطراف وهي تضرب بحجارة من الصفا فتشق قال أبو ذؤيب :

حتى كأنني للحواث مروة بصفا المشق^(١) كل يوم تفرع

(١) الشقركم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها .

وكان الله تعالى لطف بأهل بمكة فجعل لهم جبلا من الروة للانتفاع به في اتخاذهم وفي ذبائهم ، وجعل قبائله الصفا للانتفاع به في بنائهم .

والصفا والروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السبي بينهما يمر حدو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهي فميلة بمعنى مقفولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمكة في سنامه بأنه معد للهدى . فالشاعر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهي المواضع المنظمة مثل المواقيت التي يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والقام والصفا والروة وعرفة والشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار .

ومعنى وصف الصفا والروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوصلهما بذلك تصريح بأن السبي بينهما عبادة إذ لا تتصلق بهما عبادة جملا علامة عليها غير السبي بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فمن حج البيت » تفريع على كونهما من شعائر الله ، وأن السبي بينهما في الحج والعمرة من المناسك فلا يريه ما حصل فيهما من صنع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزِيل تقديسه ما يحف به من سوء الموارض ، ولذلك نبه بقوله فلا جناح على نقي ما اختلف في توسمهم بعد الإسلام كما في حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها .

والجناح بضم الجيم الإثم مشتق من جنح إذا مال لأن الإثم يميل به للراء من طريق الخير ، فاعتبروا فيه الليل من الخير عكس اعتبارهم في حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم في اللفظة للقصود وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنسا بالنسبة كالتعم بالنسبة ولذلك قال في الكشف وهما (أى الحج والعمرة) في المعاني كالتعم والبيت في الذوات ، فلا يحتاج إلى ذكر منضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتفصيل ولذلك ورد في القرآن مقطوعا من الإضافة نحو الحج أشهر معلومات إلى قوله

« ولا جدال في الحج » ، وورد مضافا في قوله « وَلَقَدْ عَلِمَ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطنا ب . وفعل حج بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » بدون ذكر المفعول فذلك حذف للتمويل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد .

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام في غيره وقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجمعة ، وهي بصيغة الاسم علم الغلبة على زيارة الكعبة ، وفعلها غلب على تلك الزيارة تبعا لغلبة الاسم فساواه فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والغلبة على كل حال لا تمنع من الإطلاق الآخر نادرا .

ونفى الجناح عن الذي يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهي عنه فيصدق بالباح والندوب ، والواجب والركن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لمروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربي في أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تخرج منه في الجاهلية أو بمن كان يطوف به في الجاهلية قصدا للأسماء التي كانت فيه اهـ .

وصراده أن لا جناح عليك أن تفعل نص في نفي الإثم من الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو في واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص في نفي الإثم التالي وهو صادق بحرمة الفعل وكراميته فهو في أحدهما مجمل ، نعم إن التصدي للإخبار بنفي الإثم عن فاعل شيء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعا هذا عرف استعمال الكلام ، فتقول لا جناح عليك في فعل كذا ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يمد أحد إلى واجب أو فرض أو متدوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم في فله ، فن أجل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السمي ، ولقد أصاب فهما من حيث استعمال اللفظة لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دما للتعبير بنى الإثم عن السامى وهو غن كثير من السليين أن في ذلك إنما ، فصار الداعى لنفى الإثم عن السامى هو مقابلة الظن بما يدل على تقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديث السن يريد أنه لا علم له بالسنة وأسباب النزول ، وليس مراده من حدائنه سنة جهله باللفظة لأن اللفظة يستوى في إدراك مفادتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بشما قلت يا ابن أختي تريد ذم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم في الصراحة في قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب التعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدى لنفى الإثم من الطائف بين الصفا والروة .

فالجناح النفى في الآية جناح عَرَضَ لسمى بين الصفا والروة في وقت نصب إساف ونائلة عليهما وليس لذات السمي ، فلما زال سببه زال الجناح كما في قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يَصْلِحَا بينهما سُلْحًا وَتُحْلَ خَيْر » فنفى الجناح عن الصالح وأثبت له أنه خير فالجناح النفى عن الصالح ما عَرَضَ قبله من أسباب التشويز والإعراض ، ومثله قوله « فن خاف من موصي جنفا أو إنما فأسلح بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغى فيه وإنما المراد لا إثم عليه فيما قص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السمي بين الصفا والروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعاثر الله فلاجل هذا اختلفت المذاهب في حكم السمي فذهب مالك رحمه الله في أشهر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعى وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبي صلى الله عليه وسلم وبأمر إليه كما في حديث الصحيحين والموطا فلما تردد فقه بين السنية والفرسية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل يسائر البدن فمن خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرام ، وبخلاف ركنى الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه سلة ، وبخلاف ترك لبس الخيط فإنه ترك ، وبخلاف رمى الجمار فإنه فعل بمضو وهو اليد . وقول ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلاً بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأعني من جملة فرضا ، ولقوله في الحديث : استمعوا فإن الله كتب عليكم السعي ، والأمر ظاهر في الوجوب ، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا في الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذي هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينتج بالفسخ واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعي في الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية المثنى فقط والحديث ظني فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بمرقة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام فثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمقاد قوله « من شأثر الله » ، والمقصود من هذا التذييل الإتيان بحكم كلي في أنصاف الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعي لأن خيراً نكراً في سياق الشرط فهي عامة ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاختصار عليه كما سيأتي .

وتطوع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكليف ، ويطلق مطاوع طوعه أى جملة مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد في الطاعة .

وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على زرع الخافض أى تطوع بخير أو بضمين تطوع معنى فَعَلَ أو أَتَى .

ولما كانت الجملة تذييلاً فليس فيها دلالة على أن السعي من التطوع أى من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلي بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يحتمل لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضى ، وقرأ حمزة والكسائي ويقوب وخلف يَطْوَع بصيغة المضارع وياها النبية وجزم الدين .

ومن هنا شرطية بدليل الفاء في جوابها . وقوله « فإن الله شاكر عليم » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر عمن ، عليم لا يخفى منه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب من الإحسان لا يكون إلا عن جعور للفصيلة أو جهل بها فلذلك نفي بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن « شاكر » هنا استعارة تشيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تمجيد الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يسادر بشكر المحسن .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا آتَيْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّامِنُونَ ۖ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُمْ أُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۖ ﴾ 160

عود بالكلام إلى مهيمة الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السى بين العفا والروة كما علمته آتفا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت في علماء اليهود في كتمهم دلائل صدق النبىء محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الوجود فى التوراة وفى كتمهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الوصول للمهد فإن الوصول يأتى لما يأتى له المرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الوصول هنا للجنس فهو كاللرف بلام الاستغراق فيم ويكون من المام الوارد على سبب خاص ولا يختص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولاً أولياً أقوى من دلالاته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة المام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم المام دلالة ظنية ، فناسبة وقع هاته الآية بعد التى قبلها أن ما قبلها كان من الأفاين القرآنية المتفنتة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم وتشبههم فيها بحال سلفهم فى مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أظنتمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمون كلام الله »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الإسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوضايا إبراهيم الذى يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مسجداً لله » الآيات ، فنوه إبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشماؤها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يملكون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشماؤها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالاً في قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة في الخطابة هي إفاء النرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين في أثنائه ثم الرجوع إلى ما يهيم الرجوع اليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل النرض المقصود .

فجملته « إن الذين يكتمون » إلخ استئناف كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجمالاً ، والتوكيد بأن الجرد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يُخبر به من حادث مسموع أو مرئي ومنه كتم السر وهو الخبر الذى يخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .
وعبر في « يكتمون » بأفضل المضارع للدلالة على أنهم في الحال كأغون للينيات والمهدى ، ولو وقع بلفظ الماضي لتوهم السامع أن المني به قوم مضوماع أن المقصود إقامة الحججة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لساواتهم في ذلك ، والراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والراد بالكتاب التوراة .

والينيات جمع بينة وهى الحججة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلاً على أحكام كثيرة ، ويشمل الأئمة الرشدة إلى الصفات الإلهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم في اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسياً الرسول المبعوث في إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم ، والمهدى هو ما به المهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمّل آيات الأحكام التى بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعاتهم .

والكتمان يكون بالنساء الحفظ والتدريس والتلميم ، ويكون بإزائه من الكتاب أسلا وهو ظاهره قال تعالى « وتغنون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له ، وحذف متعلق يكتمون الدال على السكتوم عنه لتعميم أى يكتمون ذلك من كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته .

وقوله « من بعد » متعلق بـ (يكتمون) وذكر هذا الطرف لزيادة التفتيح لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع اعتناء المذر في ذلك لأنهم لو كتموا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض المذر أن يقولوا كتمناه لمدم اتضاح معناه فكيف وهو قد بين ووضح في التوراة .

واللام في قوله للناس « لام التلميل أى بيناه في الكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإشاعته أى جعلناه بيناً ، وفي هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله فعملهم هذا تضليل وظلم .

والتمريف في الناس للاستغراق لأن الله أزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم .

وقوله « أولئك » إشارة إلى الذين يكتمون ، وسط اسم الإشارة بين اسم إن وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحراباً به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو في الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحكم وهو إلقاء القلعة على حذر أولئك على هدى من ربهم .

واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبهر للسامع على التأمل منهم والاتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالاً في كلامهم .

وقد اجتمع في الآية إيمان إلى وجه ترتب الأمن على الكتمان وما الإيحاء بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علته وسببه ، والإيحاء باسم الإشارة للتنبيه على أحوالهم بذلك ، فكان تأكيد الإيحاء إلى التلميل قائماً مقام التصحيح على الالة .

واللن الإياد عن الرحمة مع إذلال وغضب ، وأره يظهر في الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب في جهنم ، وأما لن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يمدم الله عن رحمته على الوجه المذكور ، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لهم بالزمن المستقبل .

وكذلك القول في قوله « ويلمهم اللعنون » ، وكرر فعل يلمهم مع إغناء حرف المعطف عن تكرره لاختلاف معنى اللعنين فإن اللعن من الله الإياد عن الرحمة واللن من البشر الدعاء عليهم عكس ما وقع في إن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهي الذكر الحسن .

والتعريف في « اللعنون » للاستفراق وهو استفراق عرفي أى يلمهم كل لائن ، والمراد باللائعين المتدينون الذين ينكرون النكر وأصحابه وينصبون لله تعالى ويطلبون على كتمان هؤلاء فهم يلمونهم بالتميين وإن لم يطلخوا على تمييزهم فهم يلمونهم بالعنوان العام أى حين يلمون كل من كتم آيات الكتاب حين يتلون التوراة . ولقد أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل أن يبينوا التوراة ولا يخفوها كما قال « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينهن للناس ولا تكتمونه » .

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله في التوراة مرات وأشهرها العهد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في (حوريب) حسبا جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين ، والعهد الذي أخذه عليهم في (مؤاب) وهو الذي فيه اللعنة على من تركه وهو في سفر التثنية في الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه « أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم . . . لكي تدخلوا في عهد الرب وقسمه لئلا يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب . . . فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك في قلبه . . . حينئذ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فضحل عليه كل اللعنات المكتوبة في هذا الكتاب ويحصر الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشمر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة في كتاب الشريعة هذا . . . لتعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » .

وفي الإصحاح الثلاثين « ومتى أتت عليك هذه الأمور البركة واللعنة جملتهما أقدامك »

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قد جعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة» .
 فقوله تعالى «ويلمنهم اللّٰمِنُونَ» تذكير لهم باللعنة المسطورة في التوراة فإن التوراة متلوة
 دائماً بينهم فكما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة القاصدين به، والذين كتبوا ما أنزل من
 البينات والهدى هم أيضاً يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة الكافرين فقد لعنوا أنفسهم بالسنتهم
 فأما الذين يلمنون المجرمين والظالمين غير الكافرين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير
 مشمولين في هذا الموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنون باللام
 استغراقاً عرفياً .

واعلم أن لام الاستغراق العرفي واسطة بين لام الحقيقة وللام الاستغراق الحقيقي .
 وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة في تحققة حتى كأنه صار معروفاً
 لأن المنكر مجهول ، أو يكون التعريف للمهدى إليهم الذين لعنهم من الأنبياء الذين أوصوا
 بإعلان المهدي وأن لا يكتبوه .

ولما كان في صلة الذين يكتبون إيعاء كما فهمناه فكل من يفعل فعلاً من قبيل مضمون
 الصلة من غير أولئك يكون حقيقاً بما تضمنه اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن في ذكر
 القصص للاضحية أن يعتبر بها السلوك في الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذم الله
 أهل الكتاب عليه فالسالمون محذرون مثله ، ولذا قال أبو هريرة لما قال الناس أكثر
 أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : نولا آية في كتاب الله ما حدثكم حديثاً
 بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة «إن الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى»
 الآية وساق الحديث .

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع في الضلالة
 سواء في ذلك العلم الذي بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذي يحصل
 عن نظر كالأجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للسلين ، ويحرم عليه
 بطريق القياس الذي توى إليه الملة أن يثبت في الناس ما يوصفهم بأوهام بأن يفتنها وهو
 لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «حدثوا الناس بما
 يفهمون أعجبون أن يكذب الله ورسوله» وكذلك كل ما يبل أن الناس لا يحسنون وضمة .

وفي صحيح البخارى أن الحجاج قال لأنس بن مالك حدثني بأشد عقوبة عاقبها النبي فذكر له أنس حديث المرينيين الذين قتلوا الراى واستاقوا الدود فقطع النبي صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصرى قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هوام فيجملونه معذرة لم فيما ياملون به الناس من الظلم . قال ابن عرفة في التفسير : لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلاً أو رخصة يتأدى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال النزالي في الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس الشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يحدث ضرراً فادحا في الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى اللبثي عن يوم أفطره في رمضان حامدا غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فافتاه بأنه يصوم ستين يوماً والفقهاء حاضرون ما اجتروا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سأله لم خصصته بأحد الخيرات فقال لو فتحنا له هذا الباب لوطىء كل يوم وأعتق أو أطعم فخلته على الأصعب ثلاثين يوماً . قلت فهو في كتمه عنه الكفارتين الخير فيهما قد أعمل دليل دفع مفسدة الجراءة على حرمة فريضة الصوم .

فالعلم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخلو إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث ، يتقرر يعلمه في صقع أو بلد حتى يتمدد على أناس طلب ذلك من غيره أو يتسر بحيث إن لم يعلما إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متيناً عليه إن اتقرد به في عصر أو بلد ، أو كان هو اتقن للعلم فقد روى الترمذى وابن ماجه عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجلاً يأتونكم يتهمون أو يمتلون فإذا جاءوك فاستوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يملون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التي تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإما

يجب عليه عينا أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، ومما يمدد دعت الحاجة إلى بيانه أن تمين له طائفة من الناس ليعلمهم فيئذ يجب عليه أن يعلمهم ما يرى أن في علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقي إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن الكتاب مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقية المراتب تؤخذ بالمقاييس ، وهذا يجيء أيضاً في جواب العالم عما يلقي إليه من السائل فإن كان قد ائتمد بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يمين للفتوى في بعض الأقطار فليبه بيانه إذا علم احتياج السائل ويجيء في ائتماده بالعلم أو تعيينه للجواب وفي عدم ائتماده الوجهان السابقان في الوجوب اللبني والوجوب الكفائي .

وفي غير هذا فهو في خيرة أن يجيب أو يترك .

وبهذا يكون تأويل الحديث الذي رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من سئل عن علم فكتمه أبغله الله بلجامه من نار يوم القيامة» فخصص مومنه في الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأئمة قد أشرنا إلى جامعها . وذكر القرطبي عن سحنون أن الحديث وارد في كتاب الشاهد بحق شهادته .

والمهدة في وضع العالم نفسه في المنزلة اللاحقة به من هذه للتنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه في ذلك وما يستبرى به لدينه وعرضه .

والمهدة في معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجريها على ما يمين إجرائها عليه من السور على ما يتوسم من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر في حال نفسه أو حال سائله فليتشتر أهل العلم والرأي في الدين .

ويجب أن لا ينفل من حكمة المطف في قوله تعالى «والهدى» حتى يكون ذلك ضابطاً لما يغضى إليه كتمان ما يكتم .

وقوله «إلا الذين تابوا» استثناء من «الذين يكتمون» أي فهم لا تلحقهم العقوبة ، وهو استثناء حقيقي منصوب على تمام الكلام من «الذين يكتمون ما أنزلنا بالحق» .

وشرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أقصدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكنى اعتراضهم وحدهم أو في خلواتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع عن كتابهم الشهادة له الواردة في كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإنما زاد بعده « وأصلحوا وابتوا » لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذي تاب عنه .

ولعل عطفهم وابتوا على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فَأَوْكَيْتُ أَتُوبَ عَلَيْهِمْ » جملة مستأنفة لتقرير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكافرين لا يلتمهم الله ولا يلتمهم اللاعنون ، وحيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكته التي تقدمت .

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبها رضى الله عنهم .

في صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « اللَّهُ أَفْرَحُ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مِنْزَلًا بِهِ مَهْلِكَةٌ وَمِنْهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوْضِعَ رَأْسِهِ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقِظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْمَطْشُ وَمَا شَاءَ اللَّهُ ، قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانٍ فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ » .

فجاء في الآية فظلم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أرضى ، وزاد توسط أسم الإشارة للدلالة على التعميل وهو إيجاز بديع .

﴿ إِنَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خُلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا يُمْنُظَرُونَ ﴾ ١٦٢

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذي قبله في استحقاق لعنة الله واللاعنين وهي لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم الشركون فإن الكفر يطلق كثيراً في القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « وَلَا تَعْسَكُوا بِعَصَمِ الْكَافِرِ » ، وذلك أن الشركين قد عرفنا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « ما يَؤُذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قومهم تشبهت قلوبهم » فلما استؤنف الكلام ببيان لعنة أهل الكتاب الذين يكتُمون عَقَبَ ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول في الاستئناف هنا كالقول في الاستئناف في قوله « إن الذين يكتُمون » من كونه يائنيا أو مجردا .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتُمون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تمميم الحكم بمد إناطته بيمض الأفراد ، وجعل في الكشف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتُمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً ، وهو يبعد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نكتة لها للاستغناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثنائها ، واللجنة لا يظهر أثرها إلا بمد الموت فلا معنى لجمعهما لعنتين ، ولأن تقييه بقوله « وإلهمكم إله واحد » يؤذن بأن المراد هنا الشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وإما قال هنا والناس أجمعين ، لأن الشركين يلصقهم أهل الكتاب وسائر التدينين الموحدن للخالق بخلاف الذين يكتُمون ما أزل من البينات فإنما يلصقهم الله والصالحوون من أهل دينهم كما تقدم وتلصقهم اللاتسكة ، وعموم الناس عرفى أى الذين هم من أهل التوحيد .

وقوله « خَلِدِينَ فِيهَا » تصریح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائد لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل (حتى توارث بالحجاب) « كلا إذا بلغت التراقي » ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازماً .

وقوله « لا يخفف عنهم العذاب » أى لأن كفرهم عظيم يصدم من خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الكتاب .

والإنظار الإمهال، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يمهلون في نزول العذاب بهم في الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الكتاب وهذا كقوله تعالى « إنا كاشفوا العذاب قليلا إنكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى » إننا متمنون « وهى بطشة يوم بدر .

وقيل: ينظرون، هنا من نظر البين وهو يمدى بنفسه كما يمدى إلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كتابة عن النضب والتحقيق .
وجيء بالجملة الاسمية هنا لدلائلها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولئك يلعنهم الله» فالقصد التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ١٦٣

مطوف على جملة «إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار» .
والناسبة أنه لا ذكر ما ينالهم على الشرك من السنة والخلود في النار بين أن الذنوب كفروا به وأشركوا هو إله واحد وفي هذا المطف زيادة ترجيح لما اتهمناه من كون المراد من الذين كفروا الشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد .
والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارىء للقرآن وسامع الفصير عام ، والقصد به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا .

والإله في كلام العرب هو المبود ولذلك تمددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإله على كل صنم عبوده وهو إطلاق ناشئ من الضلال في حقيقة الإله لأن عبادة من لا ينفي عن نفسه ولا من عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه في نفس الأمر هو المبود بحق فليس إطلاق الإله على المبود بحق تلاقى لئلا الإسلام ولكنه تحقيق للحق .
وما ورد في القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو في مقام التنطيل لزعهم نحو «فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا ءالهة بل ضلوا عنهم وذلك إفكهم وما كانوا يفترون» ، والقرينة هي الجمع ، ولذلك لم يطلق في القرآن الإلهة بالأفراد على المبود بغير حق ، وبهذا تستفي عن إكداد عتقك في تكلفات تكلفها بمض النسرين في معنى وإلهكم إله واحد .

والإخبار من إلهكم بإله تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والقصد وإلهكم واحد لكنه وسط لفظ إله بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية في الخبر عنه كما تقول عالم المدينة عالم فائق وليجى ما كان أصله خبرا عجىء التث فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه سارقتا

إذ أصل النعت أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يصاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبين عليه وصف أو متعلق كقوله إلهها واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغوم روا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى والتذكير في إلهه للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الأفراد استبعاد من قوله واحد خلافا لصاحب المفتاح في قوله تعالى إنا هو إله واحد إذ جعل التذكير في إلهه للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن المصير إلى الإفراد في القصد من التذكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد منه مندوحة .

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيص عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكلال كفولهم في البالغة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله للسليخ خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبي سفيان « لنا المَرْءى ولا عَرْءى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها تفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى . وخبر لا مخوف دل عليه ما في لا من معنى النفي لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنجاحة في تقدير الخبر في هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا في وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انتفاء وجسود إله في المستقبل فعلوم لأن الأجناس التي لم توجد لا يترب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم ترايدها ، ونسب إلى الزمخشري أنه لا تقدير خبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله قدم إله وآخر هو لأجل الحصر يلا وذكروا أنه أفت في ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندى أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقول لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم والإلا فلا لا النافية إذا تفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس أى نفي تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله أى إلا الله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى النعم بجلال النعم ودقائقها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والاتفراد بها لأنه منهم ، وغيره ليس بمنهم وليس في الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما ترميضان به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو في معنى قصرها عليه تعالى ، وفي الجمع بين وصفي « الرحمن الرحيم » ما تقدم ذكره في سورة الفاتحة على أن في ذكر صفة الرحمن إغاضة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمن » .

واعلم أن قوله « إله هو » استثناء من الإله للنفي أي أن جنس الإله منفي إلا هذا الفرد ، وخبر لا في مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مفيدة لنفي الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفي بحالة نحو لا رجل في الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يمسد الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء في لا إله إلا الله ، ونحو التكرار في قوله لا نسب اليوم ولا خلعة . ولأبي حيان هنا تسكفات .

وقوله « الرحمن الرحيم » زيادة في الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمن » .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقها موقع الحجة من الدعوى ، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإله إله واحد لا إله غيره » وهي قضية من شأنها أن تتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع بجاء هذه الدلائل الواضحة التي لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا لمجرد الاهتمام بالخبر ليلفت الأنظار إليه ، ويحتمل أنهم نزلوا منزلة من ينكر أن يكون في ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات . وليست إن هنا بمؤذنة بتعميل للجملة التي قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التي بعدها صالحاً لتعميل مضمون التي قبلها بحيث يكون الوقع لقاء المطف لحينئذ ينفي وقوع

إن من الإتيان بفناء المطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم » .

والقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولتلك ذكرت إر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالأية سالحة للرد على كفار قريش ذمهم ومشرِكهم والمُشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أستاذ المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من الغلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعولمهم .

والخلق هنا بمعنى التصدد واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السلاوات والأرض ، والعبرة أيضاً في نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين الحيوانات والأرض والنظام الجامع بينها فكما أن كل مخلوق منها أوفىها هوية وعبرة فكذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يبرع عنه في علم الهيئة بالنظام الشمسي وهو النظام المنضبط في أحوال الأرض مع الكواكب السائرة المعبر عنها بالسيارات .

.. « والسّموات » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذي يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذي تسبح فيه الكواكب وذلك المراد في نحو قوله تعالى « ولقد زينّا السماء الدنيا بمصابيح » « إنا زينّا السماء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأزّل من السماء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس ، والمشتري ، وزحل ، وأورانوس ، ونبتون . ولعلها هي السموات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر في جميع السموات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جميعها في بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطوحها .

واللغني أن في خلق مجموع السموات مع الأرض آيات ، فذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفاً على السموات ليتسلط المضاف عليهما .

والآية في هذا الخلق « أقوم يقولون » آية عظيمة لن عرف أسرار هذا النظام وقواعد

الجادية التي أودعها الله تعالى في سير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » ، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة تركيبة قال الفخر كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب الجسطى على عمر الأبهري فقال لها بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرأونه فقال الأبهري أقرأ قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف نبيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا في بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اهـ .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى بمد بعضه بعضا بما يحتاجه كل فلا ينقص من المد شيئا ، لأنه يمدّه غيره بما يختلف له ما نقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الأباد لأنه يمدّه كل نهر وواد .

وهي آية لمن كان في العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً في طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب في الجو وهزوها .

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما في الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تصاريح تلك المهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلف الليل والنهار » تذكري بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة ، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكوتهم واسترجاع قواهم المنهكة بالعمل .

وفي ذلك آية لخاسة العقلاء إذ يملكون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضى أن كلا منهما آية .

والاختلاف اقتضاه من الخلف وهو أن يحىء شيء موزا عن شيء آخر يخلقه في مكانه والخلقة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والآرام يمشين خلفه » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يختلف الآخر فتحصل منه فوائد تماكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا تقلب النفع ضراً « قل أرايتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرايتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون » .

والاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتها في الطول والقصر فرة يتبدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأمراضها كما هو مقرر في علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قريباً وبعداً .
ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون المبرة صالحة للبرتين .

والليل اسم لمرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذي يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور في الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتداء منه المغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسهار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر في معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضئيلة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أي تماقهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلافنة علم القرآن أن سمى ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتماق الأمراض على الجواهر لأنه شيء غير

ذاتى قَيْن ما بالذات لا يختلف قَؤُماً إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما هرمان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوره للمصريون القدماء على بعض المياكل وكما قال امرؤ القيس فى الليل :

فقلتُ له لا تعطى بصلبه وأردفَ إيجازاً وناءً بكلـكل
وقال تعالى فى سورة الشمس « والنهار إذا جَلَلَهَا وَاللَّيْلُ إِذَا بَنَشَهَا » .

وقوله « والفلك » عطف على (خلق) واختلاف) فهو معمول لى أى وفى الفلك ، ووصلها بالتى تجرى الموصل لتحميل العطف أى أن عطفتها على خلق السلاوات والأرض فى كونها آية من حيث أنها تجرى فى البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ، فأما جريها فى البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً عجبياً عظيماً إذ كان ماء غامراً لأكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب فى مائه من الأملاح والمقايير الكيميائية ليكون غير متعفن بل بالعكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتمتع الشئ عليه بغيرى السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتغنى لهذا التسخير المجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحياء أشعة الشمس فى رابعة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تساعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنة وإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الريح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندي وتسمى الريح التجارية.

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تماكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا قلب النفع ضراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون » .

والاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تعاونهما في الطول والقصر فرة يستلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأعرافها كما هو مقرر في علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قريباً وبعيداً .
ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للمعنيين .

والليل اسم لمرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذي يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور في الضعف وهادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلث السواد في وقت العشاء حين يمد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتداء منه المغرب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يعم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو السمي بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستتير سطح الكرة بالقمر في معظم لياليه استتارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استتارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أى تماقبيهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمي ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتناوب الأمراض على الجواهر لأنه شيء غير

ذات فإن ما بالذات لا يختلف فأوماً إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما هرمان خلاف
معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوره المصريون القدماء على بعض المياكل وكما
قال امرؤ القيس في الليل :

قلتُ له لما تعطى بصلبه وأردفَ إيجازاً وناءً بكلل
وقال تعالى في سورة الشمس « والنهار إذا جلتها والليل إذا يشها » .

وقوله « والفلك » عطف على (خلق) واختلاف فهو معمول لى أى وفي الفلك ، وصفها
بالتى تجرى الموصول لتعميل العطف أى أن عطفها على خلق السموات والأرض في كونها
آية من حيث أنها تجرى في البحر ، وفي كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ،
فأما جريها في البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً
عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامراً الأكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب في
مائه من الأملاح والعقاقير الكيميائية ليكون غير متمغن بل بالعكس يخرج للهواء
أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يمتد
المشي عليه فجري السفن آية من آيات إلهام الله تعالى للإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب
الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى في الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر
ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام في أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح
الغورية وهى رياح تهب في الصباح إلى جهة وفي المساء إلى جهة في السواحل تنشأ عن
إحماء أشعة الشمس في رابعة النهار الهواء الذى في البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من
جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريح رضاء من جهة البحر ويقع
عكس ذلك بمد التروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الريح يتفجع بها الصيادون
والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً في مواقع منها في مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة في أشهر من السنة وإلى عكسها
في أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار
السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى
جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الريح مرتين في السنة وهى
كثيرة في شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندي وتسمى الريح التجارية .

وجه العبرة فيه أن شأن الماء الذى يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلاً عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة .

وفى الآية عبرة علمية لمن يحب من أهل العلم الطبيعى وذلك أن جعل الماء نازلاً من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء فى الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل فى بعض الأجرام الملوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير فى ارتفاع الجو فيكون لها أثر فى تكوين البرودة فى أعلى الجو فأسند إليها إنزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بمحدث مروي وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أى أن عنصر المائية يتكون هناك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولها جبال كرة القمر وقد ثبت فى الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوماً ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هى مدة استقباله الأرض أحدث فى جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله فأحيى به الأرض معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر زول الماء وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منه . وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهى قوة النبات استمارة لأن الحياة حقيقة هى ظهور القوى النامية فى الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة فى ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيى به الأرض » مجاز عقلى والمراد إحياء ما تراد به الأرض وهو النبات .

وفى الجمع بين السماء والأرض وبين أحيى وموت طبائقان .
وقوله « وبث فيها من كل دابة » عطف إما على أزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، وإما عطف على أحيى فيكون معطوفاً ثانياً على الصلة ، وأياً ما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جماعته عطفاً على الصلة فن فى قوله « من كل دابة » بيانية وهى فى موضع الحال ظرف مستقر ، وإن جماعته عطفاً على المعطوف على الصلة وهو أحيى فمن

في قوله « من كل دابة » تمييزية وهي ظرف لنوع ، أى أكثر فيها عددا من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب يثبت بعض كثير من كل أنواعه ، فالتكثير في دابة للتنوع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .
والبث في الأصل نشر ما كان خفيا ومنه بث الشكوى وبث السراى أظهره . قالت الأعرابية « لقد أثبتتكم مكتوى وأطعمتكم مأدوى » وفي حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يوبج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه له ، فثلت البحث بإدخال الكف لإخراج الخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً في انتشار الشيء بعد أن كان كائناً كما في هاتى الآية واستعمل أيضاً في مطلق الانتشار ، قال الخناسى :

وهلاً أعدوني ليمثلى تفاقدوا وفي الأرض ميثوث شجاع وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فمل أنزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فببر منه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب التكاثر فالمعنى وخلق فبث فيها من كل دابة .
وعلى وجه عطفه وبث على « فأجبا فبث الدواب انتشارها في الراعى بعد أن كانت هازلة جائمة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه لبيد بقوله :

رُزِقَتْ مراييعَ النجوم وسكائبها ودَقَّ الرِواعدُ جَوْدَها فَرِهايها
فَمَلَأَ فُرُوعُ الأَيْهَمَانِ وَأَطْفَلَتْ بِالْجُلْهَتَيْنِ ظِلْبَاؤُها وَنَمَاسُها

والآية أوجز من بيتى لبيد وأوفر معنى فإن قوله تعالى « وما أنزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلا فروع الأيهقان وأهم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبث فيها من كل دابة » أوجز من قوله وأطفلت البيت مع كونه أهم لعدم اقتضائه على الظباء والنعام .
والدابة ما دب على وجه الأرض وقد أذنت كلمة كل بأن المراد جميع الأنواع فاتفق احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها » وبث فيها من كل دابة أصول علم التاريخ الطبيعى وهو الواليد الثلاثة المدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما فى بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول في وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلاف مهبها آية ، فلا الصانع الحكيم الذي أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لا ركدت ، ولما اختلفت مهبها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفي تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يحتاج إليه أهل موضع للتنفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشرات كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهبها لتجىء ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو تهب إلى جهة الساحل فيرجع أهل السفن من الاستقرار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم في ذلك أيضا موضع عبرة أعجب وموضع نعمة ، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه ممها ، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة يحركها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يمتش الحيوان لو سمد إلى أملاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأكسجين) وفيه جزء آخر غرض فيه وهو جانب من البخار المائي للتصاعد له من تبخر البحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حر أو بارد ، وحرارته تأتي من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجيء من قلة حرارة الشمس ومن برودة التلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذي يتراد بار تفاع الجو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبيعتها أن تمتد أجزاء الأشياء فتتلف بذلك التمدد كما تقرر في الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء في جهة حارة كالصحراء وهواء في جهة باردة كالجمد وقع اختلاف بين الهواءين في الكثافة فصعد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدرك الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يملئه فيه الكثيف طلبا للوازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة تقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسبا ، وإذا اشتدت الحركة وأسمرت فهي الزوينة .

من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك عزا ابن عطية إلى مكي بن أبي طالب وجزم به السيوطي في الإتيان ، وبذلك يكون مجموع السورة من الآيات أيضا توفيقيا ، ولذلك نجد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة كذا وسورة كذا من طوال وقصار ، ومن ذلك حديث صلاة الكسوف ، وفي الصحيح أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجه امرأة فقال له النبي : هل عندك ما تُصدقها ؟ قال : لا ، فقال : ما معك من القرآن ؟ قال : سورة كذا وسورة كذا لسور سماها ، فقال « قد زوجتكها بما معك من القرآن » وسيأتي مزيد شرح لهذا الغرض عند الكلام على أسماء السور .

وفائدة التوسر ما قاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » : « إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبّل من أن يكون بيّنا^(١) واحدا ، وأن القارئ إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأمن لمعطفه كالسافر إذا لم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا » .

وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض ، فقال أبو بكر الباقلائي : يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر بترتيبها كذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة ، وقال الداني : كان جبريل يوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على موضع الآية وعلى موضع السورة . وفي المستدرک عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع » قال البيهقي : تأويله أنهم كانوا يؤلفون آيات السور . وتقل ابن عطية عن الباقلائي الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشاركة عثمان ، قال ابن عطية : وظاهر الأثر أن السبع الطوال والحواميم والمفصل كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان من السور ما لم يرتب فذلك هو الذي رتب وقت كتابة المصحف .

أقول : لاشك أن طوائف من سورا القرآن كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . على ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا اليوم الذي هو نسخة من المصحف الإمام الذي جمع وكتب في خلافة أبي بكر الصديق ووزعت على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان ذي النورين فلاشك في أن سور المفصل كانت هي آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة في الصلوات المفروضة أن يكون في بعض الصلوات من طوال المفصل وفي بعضها من

(١) بيانا بموحدين تأنيها مشددة ونون . قال السيد : هو الفاء ، وكان الكلمة يمانية .

وقوله « والسَّحَابُ الْمُسَخَّرُ » عطف على وتصريف الرياح أو على (الرياح) ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر أى قله من موضع إلى موضع .

وهو عبرة ومعة أما العبرة ففي تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره وكونه في الفضاء ، وأما المنة ففي جميع ذلك فتكوينه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء في الأرض ، ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفي ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يشكون من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس ولذا لم يخلُ الهواء من بخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازي فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحابة ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ما تكون من جهة البحر ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهذلي :

سقى أم عمرو كلَّ آخر ليلة حنّاتمُ سودٌ ماؤهنَّ نبيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج حُضِرَ لمن نبيج
وقال البديع الإصطرابي^(١) :

أهدى لمجسك الشريف وإنما أهدى له ما حُرّت من نهائه
كالبحر يُمطره السحابُ ومائه فضلٌ عليه لأنه من مائه
فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا في البحار .

وموضع المنة في هذا في تكوينه حتى يحمل الماء ليحيى الأرض، وفي تسخيره لينتقل ، وفي كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل ما في الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم يبق في الهواء مقدوة على حمله قال تعالى « وفيشي السحاب الثقال » وقوله تعالى « لَأَنبِئَهُمْ قَوْمٌ يَعْلَمُونَ » أى دلائل وقد تقدم الكلام على الآية والآيات ،

(١) حبة الله بن الحسين لقب بالبديع ووصف بالإصطرابي لأنه ضائع آلة الاصطراباب توفي سنة ٥٣٤ .

وجمع الآيات لأن في كل ما ذكر من خلق السماوات والأرض وماعطف عليه آيات .
 فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان ردأ على
 الدهريين من الرب وكان ذكرهم بمد الدين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم الشركون
 تكميلاً لأهل النحل في الرب ، ويكون قوله بمد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون
 الله أندادا » رجوعاً إلى الشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو
 دليل مشهور في كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى
 المستزمنة لوجوده وهو الظاهر من قوله : « ولقوم يعقلون » ، لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها
 على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره
 بمد قوله « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دهاء الرب كانوا من الشركين
 لا من المطلقين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل في الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام
 قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفن يخلق كن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن
 أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التي ثبت الاشتراك للألّة في الإيجاد
 مثل مجوس الفرس ومشركي اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع في الأشياء المذكورة
 وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها وزهاجها وعودها ومواقفها كل ذلك دليل على أن لها
 صانعا حكما متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة وهي الصفات التي تقتضيها الألّهانية ، ولا جرم
 أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحداً لا عتراف الشركين بأن نوايس الخلق
 وتسيير العالم من فعل الله تعالى ، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولتلك قال تعالى « أفن يخلق
 كن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر في سورة النمل الاستدلال ببعض ما هنا على أن
 لا إله مع الله ، فالقصد التذكير بانتماء حقيقة الإلهية من شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال
 العلمية فعلى بالبرهان للثب في علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتي عند قوله « لو كان فيهما
 ألهة إلا الله لقد استأنا » في سورة الأنبياء .

والقوم : الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن ممدى كرب :

* فلو أن قومي أعطوني رماحهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يقاتلون » دون أن يقال الذين يقاتلون أو للماعلين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يوجب إلى أن ذلك الوصف سحبة فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأُمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرّر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالعنى أن في ذلك آيات للذين سحبتهم العقل ، وهو ترميز بأن الذين لم ينتقموا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرّر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السموات والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يقاتلون استدلوا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحده، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهوؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم أمّا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وما اتوا وهم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وقائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وعطفه على ذكر دلائل الوحدةانية وتقديم الخبر وكون الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجب من شأنهم .
ومن في قوله « من يتخذ » ما صدقها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والمراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على الند بكسر النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ..

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالميلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذهم دون الله فالعنى أنه أفرد وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذهم من دون الله فالعنى أنه جعله بعض حائل عن الله أى أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « من دون الله » حال من ضمير (يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتغال، لأن اتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة، ويجوز كونه صفة لمن، وجوز أن يكون صفة لأناداد لكنه ضعيف لأن فيه إيهام الضائر لاحتمال أن يفهم أن الحب هم الأناداد يحبون الذين يتخذونهم، والأظهر أن يكون حالا من (من) تنظيماً لحالم في هذا اتخاذ وهو اتخاذ أناداد سووها بالله تعالى في محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأناداد هنا وفي مواضع من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل ، وعاد عليهم ضمير جماعة القلاء المنسوب في قوله « يحبونهم » لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد سارت جدية بضمير القلاء على أن ذلك مستعمل في الريبة ولو بدون هذا التأويل ، والمحبة هنا مستعملة في معناها الحقيقي وهو ميل النفس إلى الحسن عندها بمحبة أو سماع أو حصول نفع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة في ميل النفس إلى الرثبات خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الليل إلى الخلق (يضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والكمال ، محبة أشد من محبة محاسن الذات فتشترك هذه اللفظ في إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل في النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذكر الرء وحصول النفع منه وحسن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لا نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته ، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على ديننا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام ، ونحب الحكماء والصلحين من الأولين والآخرين ، والله در أي مدین في هذا المعنى :

وكم من محب قد أحب وما رأى وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى
وبصد ذلك كله تكون الكراهية ، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل في الطاعة والتنظيم بملامة الزوم لأن طاعة الحب للمحبيب لازم غرق لها قال الجندى :

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن الحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالخذف ، والتقدير: يحبون تواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة والإرادة لا تتعلق إلا بالمنازات وهو رأى بعض التكلمين، وإما لأنها طلب الملائم .

واللذة لا تحصل بغير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه القنخر ، وعلى هذا التتميم بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية في القوة ومنهم من جعل محبة الله تعالى مجازا وجعلها في قوله « يحبونهم » أيضا مجازا وعلى ذلك درج في الكشف وكان وجهه أن الأصل في تشبيه اسم بثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « حب الله » مفيد لمساواة المحبين ؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أى كيفما قدرت حب عب الله فحبه هؤلاء أندادهم مساوئلك الحب ، ووجه هذا التعميم أن أحوال المشركين مختلفة ، فهم من يعبد الأنداد من الأصنام أو الجن أو الكواكب ويمترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ، ويسمهم شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الكبرى ويجعل الأنداد شفعا إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا الله فأنسواهم » ، ومن هؤلاء سائبة العرب الذين عبدوا الكواكب ، والله تعالى عبون من غير هؤلاء . ومن بعض هؤلاء ، فحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة عبي الله إياه أى مساوية في التفكير في نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله ، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن القدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه في أول الكلام .

واعلم أن المراد بإنكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى وإنما قيدت بمائلة محبة الله لتشويهها ولإنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعا لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم في القرآن فنبهوا إلى أنهم سواا بين عبدة التابع وعبدة التبوع وعبدة الخلق وعبدة الخالق لهم يستقيمون فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة كما قال إبراهيم عليه السلام « يَا بَنِيَّ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُنَبِّئُكَ شَيْئًا » مع ما في هذه الحال من زيادة موجب الإنكار .

وقوله «والذين آمنوا أشد حبا لله» أى أشد حبا لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يمتزج بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب في محبوبيهم لما كانت محبة مجردة من المحبة لا تبلغ مبلغ محبة الاعتقاد الصميم المعنود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع اللغات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلا للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الإجملة لرفع الدرجات وتركبة النفس .
والقصود تنقيص الشركين حتى في إيمانهم بالجهنم فكثيراً ما كانوا يُعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أمّوه .

فورد التسوية بين المهبتين التي دل عليها التشبيه بخالف لمورد التفضيل الذي دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم زلزلها ، وهذا مأخوذ من كلام الكشاف ومصرح به في كلام البيضاوي مع زيادة تحويره ، وهذا ينبغي أن احتمالات ومحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشاف .
روي أن امرأة القيس لما أراد قتال بني أسد حين قتلوا أباهم حُجِّراً ملكهم مر على ذى الخلصة الصم الذي كان بتبالة بين مكة واليمن فاستقسم بالأزلام التي كانت عند الصم فخرج له القدر الناهي ثلاث مرات (١) فكسرتك القديح ورى بها وجه الصم وشتمه وأنشد :
لو كنت يا ذا الخلص الموثورا مِثلي وكان شيخك المقبورا
* لم تنه من قتل الداء زورا *

ثم قصد بنى أسد فظفر بهم .
وروى أن رجلاً من بنى ملكان جاء إلى سعد الصم بساحل جدة وكان معه إبل ففرت إبله لما رأت الصم (٢) فغضب الملكاني على الصم ورماه بحجر وقال :
أتينا إلى سعد ليجمع ثملنا فشقنا سعد فاشحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بقنوقة من الأرض لا تدع لثني ولا رشد

(١) ذى الخلصة بضم الميم وضع اللام صنم كان لثمن وزيد ودوس وهو وزن ، وهو صخرة قد نحتت فيها سورة الخلصة والخاصة زهرة مروفة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستسبون بها وهي الناهي والأمر والمرتضى . وذو الخلصة ههنا جرير بن عبد الله البجلي يافن من النبي صلى الله عليه وسلم .
(٢) كان هذا الصم حجراً طويلاً ضخماً .

وإنما جئ، بأفضل التفضيل بواسطة كلمة أشد قال التفتراني ، آثر أشد حبا على أحب لأن أحب شاع في تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هو أحب إلي، وفي القرآن « قل إن كان آباءؤكم وأبناءؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فلذلك خصوا في الاستعمال كلا بمواقع نسيا للبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ 165

عطف على قوله « ومن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله لما كان شرحا لحال ضلالم الظالمين في الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالتعجب من حالهم كما قدمنا ، وزيد في شناعته أنهم اتخذوا لله أندادا وأحبوها بحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظامة حالهم في الآخرة كما فظع حالهم في الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب «ولو ترى» بناء فوقية وهو خطاب لشير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب، وذلك لتناهى حالهم في الفظامة والسوء، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجيهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم فالذين ظلموا مفعول (رى) على العنيين ، وإذا ظرف زمان، والرؤية بصرية في الأول والثاني لتعلقها في الموضعين بالمرئيات، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف، إذ للمنى لو ترام الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حالهم ، وقرأ الجمهور يرى الذين ظلموا بالتحصية فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لفالة المقام، تحذيره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) أما غير ظرف أى لو ينتظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من الذين ظلموا.

والذين ظلموا هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار في مقام الإضمار ليكون

شاملاً لهؤلاء الشرّكين وغيرهم ، وجعل أخذهم الأنداد ظلماً لأنه اعتداء على عدة حقوق. فقد اعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيدهِ ، واعتدوا على من جملهم أنداداً لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويثوث ويعوق ونسر ، فقد ورد في الصحيح من ابن عباس أنهم كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم الرب أنه رجل كان يلت السوق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء ، فبذلك ظلّموا إذ كانوا سبباً لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنت قلت للناس اتخذوني وأى إلهين من دون الله » وقال « ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية - وقال « ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلّوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم في ذلك بتعريضها للسخرية في الدنيا وللعذاب في الآخرة وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم في هذا الضلال فتعضى عليه المصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع في القرآن قال تعالى عن لقمان « إن الشُّركَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ » وعايه فالقول منكر منزلة اللّازم لأنه صار كاللقب .

وجلة « والذين آمنوا أشد حُباً لله » مترضة والنرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التي كانوا يعبدونها وهذا كقول عمر بن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم « لأنت أحب إليّ من نفسي التي بين جنبي » .
وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيت من التراكيب التي جرت مجرى التثنية فيختص على الاختصار وقد تكرّر وقوعها في القرآن .

وجواب لو مخوف لقصد التفتيح وتهويل الأمر لتذهب النفس في تصويره كالذهب ممكن ونظيره (لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) - (لو ترى إذ همضوا على النار) - (ولو أن قرءانا سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّعْبِذَرِ الحارثي :
وقد ساءنى ما جرّبت الحرب بيننا بيني عمّثا لو كان أمرا مُدانيّا

« حَذَفَ الجواب في مثل هاتهِ المواضع أبلغ وأدل على الراد بدليل أن السيد إذا قال مبدئ لئن قتُ إليك ثم سكّت تراحم على المبدئ من الظنون المترضة للتوعد مالا يترامح

لو نص على ضرب من العذاب ، ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر لرأيت أمرا عظيما وعلى قراءة الجمهور رأوا أمرا عظيما .

وقوله « أن القوة » قرأه الجمهور بفتح هزة أن وهو بدل اشتمال من العذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك العذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين البديل منه والبدل لطول البديل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعا والتعليل بضمون الجواب التقدر أى رأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله وقته القوة جميعا .

« وجميعا » استعمل في الكثرة والشدة بقوة غيره كالدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة في معنى القوة وألفاظ القوة في معنى الوهن كما في قول تأبط شرا :
 قليل التشكى للميم يصيبه كثير الهوى شتى النوى والسالك
 أراد شديد الفرام .

وقرأه أبو جعفر ويعقوب إن القوة بكسر الهزة على الاستئناف البياني كأن سائلا قال :
 ماذا أرى وما هذا التهويل ؟ ف قيل : إن القوة ولا يصح كونها حينئذ للتعليل التي تمنى غناء الفاء
 كما هي في قول بشار :

* إن ذاك النجاح في التبكير *

لأن ذلك يكون في مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده إذ يرون العذاب يضم الياء أى إذ يريهم الله العذاب في معنى قوله
 « كذلك يريهم الله أعمالهم »

وانتصب (جميعا) على التوكيد لقوله (القوة) أى جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره ففاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق في قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) في مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع في كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط في الماضي وأن المضارع إذا وقع شرطاً لها يُصرف إلى معنى الماضي إذا أريد استحضر حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متيناً للمستقبل فأوله الجمهور بالماضي في جميع مواقفه وتكلفوا في كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب البرد وبعض الكوفيين إلى أن لو حرف بمعنى إن لجرد التعليل لا للاقتناع ، وذهب ابن مالك في التسهيل والخلاصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القوة النسبية بالنسبة لوقوع الماضي وإلا فهو وارد في القرآن ونصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذي تفيده لو متفاوت المنى ومرجه إلى أن شرطها وجوبها مفروضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يميز بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يوم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتفاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين في مواقعها في الشروط وغيرها ، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بلو في المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلقى أعداؤنا بمد موتنا ومن بين رمسينا من الأرض سبب
لفل صدى صوقى وإن كنت رمة لصوت صدى ليل يهش ويضطرب
فإنه صريح في المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
الْأَسْبَلَبُ ^{١٦٦} وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا
كَذَلِكَ يُرِيدُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِمُخْرِجِينَ مِنَ النَّارِ ^{١٦٧} ﴾

إذ ظرف وقع بدل اشتغال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو ترام في هذين الحالين
حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيمة وتشتمل على حال اتخاذهم وتبرئ بعضهم من بعض
وهى حالة شنيعة وهما حاصلان في زمن واحد .

وحى . بالفعل بمد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل في المنى لأنه إنما يحصل في الآخرة
تنبيها على تحقق وقوعه فإن درجت . على أن إذ لا يخرج من كونها ظرفاً للماضى على رأى جمهور
النحاة وهى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتنبية ، وإن
درجت على أنها ترد ظرفاً للمستقبل وهو الأصح ونسبه في التسهيل إلى بعض النحاة ، وله
شواهد كثيرة في القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه » على أن
يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال . « فسوف يملكون إذ الأعلال في أعناقهم » فيكون
المجاز في فعل « تبرأ » خلسة .

والتيبرؤ تكلف البراءة وهي التباعد من الأمر الذي من شأن قُرْبِهِ أن يكون مضراً
ولذلك يقال تبارأ إذا أبعد كلَّ الآخر من بئمة عَقَّة أو متوقفة .

والذين اتَّبِعُوا بالبناء إلى المجهول هم الذين ضلُّوا المشركين ونسبوا لهم الأنساب مثل
عمر بن لُحَيٍّ ، فقد أشعر قوله اتَّبِعُوا أنهم كانوا يَدْعُون إلى متابعتهم ، وأيد ذلك قوله
بمديفْتَرَأَ منهم كما تَبَرَّعُوا من أي مجازيتهم على إخلافهم .

ومعنى يراهم منهم فصلهم من مواعيد نعمهم في الآخرة التي وعدوهم في الدنيا
والشفاعة فيهم ، وصرفهم عن الالتحاق بهم حين هَرَّعُوا إليهم .

وجملة ورأوا المذابح حَالِيَّة أي تبرعوا في حال رؤيتهم المذابح ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم
رأوا أسبابه وعلموا أنه أُعِدَّ لِلنَّاسِ فخطوا يتابعون من اتَّباعهم ثلاثا بحق عليهم
عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية المذابح مجازاً في إحساس التبعذيب كاللجأ في قوله
قال « يحسبهم المذابح » ، فوقع اللجأ هنا حسن جداً وهي منبئة عن الاستئناف التي
يقتضيه اللجام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال ورأوا المذابح
فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستقطاع عدل عن الاستئناف إلى اللجأ قضاء لحق التهويل
واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبارأ
لأن معناها حينئذ يصير إعادة لمعنى جملة ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون المذابح قصير مجرد
تأكيد لها ويغوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير (رأوا) ضمير مبهم عائد إلى فرقتي الذين اتَّبِعُوا والذين اتَّبِعُوا .

وجملة وتقطعت بهم الأسباب معطوفة على جملة تبارأ أي وإذا تقطعت بهم الأسباب ،
والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين .

والقطع الاستقطاع الشديد لأن أصله مطاوع قطعهُ بالتشديد مضاعف قطع بالتخفيف .
والأسباب جمع سبب وهو الحبل الذي يُمدُّ ليرتقى عليه في النخلة أو السطح ، وقوله
وتقطعت بهم الأسباب تشيلية شَبَّهت هَيْئَتَهُمْ عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعم الذي
تعبوا لأجله مدة حياتهم وقد جاء إِيَّانَهُمْ في ظنهم فوجدوا عوضه العذاب ، بحال المرتقى إلى
النخلة ليحتمل الثمر الذي كد لأجله طول السنة فتقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ،
فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم فخالهم كحال الساقط من عل لا ترجى له

سلامة ، وهي تمثيلية بديعة لأنها الهيئة الشبهة تشتمل على سبعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبهاً بواحد من الأشياء التي تشتمل عليها الهيئة المشبه بها وهي : تشبيه الشرك في عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتقى بجامع السمي ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمره في أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه العمر بالنخلة في الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الحبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع في العذاب بالسقوط المهلك . وقلما تأتي في التمثيلية صلوحيه أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد في ذلك يكون في أشياء قليلة كقول بشار الذي بُدع مثالا في الحسن :

كَأَنَّ مُنَارَ النَّعْمِ فَوْقَ رُؤُسِنَا وَأَسِيفَنَا كَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ
فليس في البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء (فيهم) للملابسة أى تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أى فسقوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطع غير ملابس للمرتقى عليه لما كان في ذلك ضر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابهم أو نحوه ، فمن قال إن الباء بمعنى عن أو للسببية أو التعدية فقد بعد عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل وهذا المعنى فائت في قول امرئ القيس :

تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا سَحَابَةَ وَشِرَارًا
وقوله « وقال الذين اتَّبَعُوا » أظهر في مقام الإحصار لأن ضميرى النبية اللذين قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن في صلة الذين اتبعوا تنبيه على إغاطة المتبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب تنساق بضائع العذاب الجماعى وقد نبه عليه قوله : « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » .

و (لو) في قوله « لو أن لنا كَرَّةً » مستعملة في التثني وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حُذِفَ شرطها وجوابها واستعمرت التثني بملافة اللزوم لأن الشيء المسير المُنَالُ يكثر تنميه ، وسَدَّ المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الكلام لو ثبتت لنا كرة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التثني وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معاني لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو في الآية مرشح بنصب الجواب .

والكَرَّةُ الرَّجْعَةُ إِلَى مَعْلُومٍ كَانَ فِيهِ الرَّاجِعُ وَهِيَ مَرَّةٌ مِنَ الْكَرِّ وَلِذَا تَطْلُقُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا لِأَنَّهُ رَجُوعٌ لِمَا كَانَ سَابِقٌ ، وَحَذَفَ مَتَعَلِّقُ الْكَرَّةِ هُنَا لِظُهُورِهِ .

وَالْكَافُ فِي كَابِتِهِ وَكَأْتُهُوَ لِلتَّشْبِيهِ اسْتَعْمِلَتْ فِي الْمَجَازَةِ لِأَنَّ شَأْنَ الْجُزْءِ أَنْ يَمَازِلَ الْفِعْلَ الْمَجَازِي قَالَ تَعَالَى « وَجَزَاءً سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا » ، وَهَذِهِ الْكَافُ قَرِيبَةٌ مِنْ كَافِ التَّعْلِيلِ أَوْ هِيَ أَصْلُهَا وَأَحْسَنُ مَا يَظْهَرُ فِيهِ مَعْنَى الْمَجَازَةِ فِي غَيْرِ الْقُرْآنِ قَوْلُ أَبِي كَبِيرٍ الْهَذَلِيُّ :

أَهْرُؤُ بَرٍّ فِي نَدْوَةِ الْحَيِّ عَطْفُهُ كَأَهْرُؤٍ عَطْفِي بِالْهَجَانِ الْأَوَارِكِ

وَيُمْكِنُ الْفَرْقُ بَيْنَ هَذِهِ الْكَافِ وَبَيْنَ كَافِ التَّعْلِيلِ أَنَّ الْمَذْكُورَ بَعْدَهَا إِنْ كَانَ مِنْ نَوْعِ الشَّيْءِ كَابٍ فِي آيَةِ وَبَيْتِ أَبِي كَبِيرٍ جُعِلَتْ لِلْمَجَازَةِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ نَوْعِهِ وَمَا بَعْدَ الْكَافِ بَاعِثٌ عَلَى الشَّيْءِ كَانَتْ لِلتَّعْلِيلِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ » .

وَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ تَنَمَّوْا أَنْ يَمُودُوا إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَمَا عَلِمُوا الْحَقِيقَةَ وَانْكَشَفَ لَهُمْ سُوءُ صَنِيعِهِمْ فَيَدْعُوهُمْ الرُّؤَسَاءُ إِلَى دِينِهِمْ فَلَا يَجِيبُونَهُمْ لِيَشْفَوْا غِيظَهُمْ مِنْ رُؤُسَائِهِمُ الَّذِينَ خَذَلُوهُمْ وَلِتَحْصَلَ لِلرُّؤُسَاءِ خِيبةٌ وَانْكَسَارٌ كَمَا خِيبُوهُمْ فِي الْآخِرَةِ .

فَإِنْ قُلْتُمْ إِنْ رَجَعُوا رَجَعُوا جَمِيعًا عَالِمِينَ بِالْحَقِّ فَلَا يَدْعُوهُمْ الرُّؤَسَاءُ إِلَى مَبَادَةِ الْأَوْتَانِ حَتَّى يَتَنَمَّوْا مِنْ إِبْجَابَتِهِمْ ، قُلْتُ بِأَبِ التَّمْنَى وَاسِعٍ فَالْأَتْبَاعُ تَنَمَّوْا أَنْ يَمُودُوا إِلَى الدُّنْيَا عَالِمِينَ بِالْحَقِّ وَيَمُودُ الْمُتَّبِعُونَ فِي ضَلَالِهِمُ السَّابِقِ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّهُمْ الْأَتْبَاعُ مُتَّبِعِيهِمْ بِأَنَّهُمْ أَضْلَوْهُمْ عَلَى بَصِيرَةِ لَهْمِهِمْ غَالِبًا وَالْأَتْبَاعُ مَفْرُودُونَ لِمَجْلِهِمْ فَهُمْ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعًا إِلَى الدُّنْيَا رَجَعَ الْمُتَّبِعُونَ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنَ التَّضَلُّيلِ عَلَى عِلْمِ بِنَاءِ عَلَى أَنَّ مَا رَأَوْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يُزَعِّمِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ مَوْقِفِينَ بِالْمَصِيرِ إِلَيْهِ وَرَجَعَ الْأَتْبَاعُ عَالِمِينَ بِمَكْرِ الْمُتَّبِعِينَ فَلَا يَطِيعُونَهُمْ .

وَجِلَّةٌ « كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ » تَذِيلٌ وَفَذَلِكَ لِقِصَّةِ تَبَرُّي الْمُتَّبِعِينَ مِنْ أَتْبَاعِهِمْ .

وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ « كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ » لِلْإِرَادَةِ الْآخِذَةِ مِنْ يَرِيهِمْ عَلَى أَسْلُوبِ « وَكَذَلِكَ جِئْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا » .

والمنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراء مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراء لأعمالهم أوقع منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرَام أن يريهم أعمالهم في كيفية شنيئة فلم يوجد أشنع من هذه الحالة، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه في نحو شِعْرَى شِعْرَى ، أو مجردة نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والإراء هنا بصرية ولذلك فقوله « حشرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحسّون بها .

والحسرة حزن في ندامة وتلف وفعله كفرح واشتقاقها من الحس وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيلة له .

وقوله « وما هم بخارجين من النار » حال أو اعتراض في آخر الكلام لتعدي التذليل لمضمون « كذلك يريهم الله أعمالهم حشرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تعين أن تمنع الرجوع إلى الدنيا وحدث الخيبة لهم من منع رؤسائهم لافئدة فيه إلا إدخال ألم الحشرات عليهم وإلا فهم بامون في النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال « وما يخرجون » إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم، وليس لتقديم المسند إليه هناك تمة ، إلا أنه الأصل في التعبير بالجملة الاسمية في مثل هذا إذ لا تنافي بسوى هذا التقديم ، فابس في التقديم دلالة على اختصاص لما ملئت ولأن التقديم على المسند الشق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المائى، بل الاختصاص مفروض في تقديمه على المسند الفعلى خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشف بما للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كونه في قول المذلل البكرى :

هَمَّ يَفْرَشُونَ اللَّيْلَ كُلَّ طَيْرَةٍ وَأَجْرَدَ بَسَاقٍ يَبْدُ الْمَفَالِيسِ

في دلالة على قوة أمرهم فيها أسند إليهم لا على الاختصاص اهـ .

وادعى صاحب الفتاح أن تقديم المسند إليه على المسند الشق قد يفيد اختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعِزِّ » - « وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا » - « وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » فالوجه أن تقديم السند إليه على السند الشق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواضع معنى التخصيص بالتقارئ، وليس في قوله تعالى « وَمَا هُمْ بِمُخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَنُرْسِلَكُمُ عَذُوبًا مُّهِينًا إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَىٰ أَفْهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ١٦١

استئناف ابتدائي هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التي ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ » الآية ، إذ ذكر كفرهم إجمالاً ثم أبطله بقوله « وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ » واستدل على إبطاله بقوله « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » الآية ثم وصف كفرهم بقوله « وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ » ، ووصف حلمهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرّموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » إلى قوله « وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبِثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ » الآية ، وهو تمهيد وتلخيص لما يقبض من ذكر شرائع الإسلام في الأطعمة وغيرها التي ستأتي من قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ » .

فالخطاب بيأبها الناس موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بيأبها الناس . والأمر في قوله « كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ » مستعمل في التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة ، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة بقوله « كُلُوا » تمهيد لقوله بعده « وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ » .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » ترميز بحقيقهم فيما اعتنوا به أنفسهم فحرموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيعاء إلى ملة إباحته في الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التي هي مناط الحلال والتحريم .

والقصد بإبطال ما اختلقوه من منع أكل البحيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم في سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

قبل نزلت في ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج حرموا على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر في سورة الأنعام .

ومن قوله « مما فى الأرض » للتبويض ، فالتبويض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت فرض الآية ، فما فى الأرض عام خصصه الوصف بقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » فخرجت المحرمات الثابت تحريرها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » حالان من ما الموصولة ، أولها لبيان الحكم الشرعى والثاني لبيان علته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للاتمتاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلية لأن الله رفيق بعبادهم مما فيه نفهم إبطاله أو الراجع .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهى النفوس التى تشتهى للملاثم الكامل أو الراجع بحيث لا يعود تناوله بضر جبانى أو روحانى وسيأتى معنى الطيب لثمة عند قوله تعالى « قل أحل لكم الطيبات » فى سورة المائدة .

وفى هذا الوصف معنى عظيم من الإيعاء إلى قاعدة الحلال والحرام فذلك قال ملائنا : إن حكم الأشياء التى لم ينص الشرع فيها بشئ أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحلال ، وهذا بالنظر إلى ذات الشئ بقطع النظر عن عوارضه كتملح حق النير به الوجوب بتحريمه ، إذ التحريم حينئذ حكم للمعارض لا للمروض .

وقد فسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار ، ولأنه يقتضى استعمال لفظ فى معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا عمالة وهم الشركون المتلبسون بالنبهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فحفظهم منه التحذير والموعظة .

واتباع الخطوات تمهيلية، أسهلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرین تبع ذلك السلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب ، فشيء المقتدى الذى لا دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلا ، بالذى يتبع خطوات السائرین وشاعت هاتى التمهيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خطا فلان بمعنى يقتدى به ويمثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل الترفة والقبضة بضم أولهما بمعنى الخطو والمزوف والقبوض ، فهى بمعنى خطوة اسم لسافة ما بين القدمين عند مشى الماشى فهو بخطوها ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهى المرة من مصدر الخطو وتطلق على الخطو من إطلاق المصدر على الفعل .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وفراء ابن عامر وقنبل من ابن كثير وحفص بن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتياع ، والإتياع يساوى السكون فى الخفة على اللسان .

والاقتداء بالشیطان إرسال النفس على الممل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لمله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت فى النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها فى فعله ، وإن كبجها وسدها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فى العقل والإرادة والقدرة وكمل لنا ذلك بالهدى الدبى عونا وعصمة من تليتها ثلاثا فصلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء فى الحديث « من تم بيتة فلم يملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لا م بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال فى الخواطر الخيرية وهى الناشئة عن التوجهات المسكية ، فإذا تنازع الداعيان فى قوسنا احتجنا فى التغلب إلى الاستعانة بقولنا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهدى الله تعالى إيانا . وذلك هو المبرر عنه عند الأشعرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والعقاب .

والإمام فى الشيطان الجنس ، ويجوز أن تكون للمعد ، ويكون المراد إبليس وهو أصل الشياطين وآمرهم فكل ما ينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه اتقى خطا الخطوات الأولى .

وقوله إنه لكم عدو مبين، إنَّ مجرد الاهتمام بالخبر لأنَّ المداوة بين الشيطان والناس معلومة متقنة عند المؤمنين والمشرِّكين وقد كانوا في الحج يرمون الجار ويعتقدون أنَّهم يرجون الشيطان، أو يجمل إنَّ للتأكيد بتنزيل غير المتردد في الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لا يتابعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة :

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْقَىٰ غَلِيلٌ مِّدْوَرُهُمْ أَن تَصْرَعُوا

وأيا ما كان فإنَّ تفيد معنى التمليل والربط في مثل هذا وتغنى غناء الفاء وهو شأنها بمد الأسر والهوى على ما في دلائل الإعجاز ومثله قول بشار :

بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْمَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأنَّ منصر خلقته غالف لمنصر خلقه الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثِّر خلاف ما يبلَّغه ، وقد كثُر في القرآن تمثيل الشيطان في صورة العدو المتربص بنا اللواتر لإثارة داعية غافقه في نفوسنا كي لا نغتر حين نجد الخواطر الشريرة في أنفسنا فنظنها ما نشأت فينا إلا وهي نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس في صورة العدو في مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر المداوة من أبان الذي هو بمعنى بان وليس من أبان الذي همزته للتمدية بمعنى أظهر لأنَّ الشيطان لا يُظهر لنا المداوة بل يلبس لنا وسوسته في لباس النصيحة أو جلب الملائم ، ولذلك سماه الله وليًّا فقال « ومن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا » ، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تليساته حتى في حال اتِّباعه لخطواته فهو يعلم أنَّها وسوسة المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضيغ عزيمته ورقة دياسته . وقوله إنما يأمركم بالسوء والفحشاء إسبتشاف بياني لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيثول إلى كونه علة للعللة إذ يسأل السامع عن ثبوت المداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُد ما بيننا وبينه فقيل إنما يأمركم أي لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أي يحسِّن لكم ما فيه مضرركم لأنَّ عداوته أمر خفي عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر في الآية مجاز عن الوسوسة والترتين إذ لا يسمع أحد صبيغ أمر من الشيطان . ولك أن تجمل جملته إنما يأمركم بتشبيه حاله وحالهم في التسويل والوسوسة وفي تلقيهم

ما يسوس لهم بحال الأمر والأمر ويكون لفظ يأمر مستملا في حقيقته مفيدا مع ذلك الرضـ^ة إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم وفي هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضـ^ر من ساءه سوءا ، فالصدر بفتح السين وأما السوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظم إنكاره ، لأن وساوس النفس تنول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل النضى للتأثر أو إلى سوءة وعار كالزنا والكذب ، فالمعطف هنا عطف لتفاريق بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللفظ وإن كانا متحدين في الحكم الشرعي لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما مما في بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكلمات للتصادقة .

وقوله « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم المبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها . وخصه بالمعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفعول تعلمون مجنوف وهو ضمير هائد إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون : لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أي لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما ينزف عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرأة من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيها أداه إليه اجتهد به بطريق القياس : إنه دين الله ولا يجوز أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرأة من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أداه إليه اجتهد به بأن يعمل به في الفتوى والقضاء وخاصة نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يرضى الله تعالى بحسب ما كلف به من الظن .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانِ آبَاؤُكُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ ١٦٥

الأحسن عندى أن يكون مطلقا على قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، فإن
القصود بالخطاب فى ذلك هم المشركون فإنهم الذين اتبعوا لأمره بالسوء والفحشاء ،
وخاصة بأن يقولوا على الله ما لا يملكون ، والمسلمون مُحَاشُونَ من مجموع ذلك .

وفى هذه الآية المطفوفة زيادة تفضيع لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم
خطوات الشيطان فيما حَرَّمُوا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عن
بدعهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبثوا بدم مخالفتهم ما ألفوا عليه آباءهم ، وأمرضوا من
الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

(بل) إضراب بإبطال ، أى أضربوا عن قول الرسول ، اتَّبِعُوا ما أنزل الله ، إضراب
إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألفوا عليه آباءهم .

وفى ضمير لهم التغات من الخطاب الذى فى قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

والمراد بما أَلْفَوْا عليه ءآباءهم ، ما وَجَدُوا عليه من أمور الشرك كما قالوا « إنا وجدنا
ءآباءنا على أمة وإنا على ءآثارهم مقتدون » والأمة : الملة وأعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله « أو لو كان ءآباؤهم لا يفقهون شيئا ولا يهتدون » كلام من جانب آخر للرد على
قولهم تتبع ما أَلْفَيْنَا عليه آباءنا ، فإن المتكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يُقصد
منه الرد ثم التمجيع ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كنايةً وفى التمجيع إيماء ، والمراد
بالإنكار الرد والتخطفة لا الإنكار بمعنى النفي .

ولو للشرط وجوابها عنوف دل عليه الكلام السابق تقديره: لا تَتَّبِعُواهم ، والمستفهم
عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن
الاستفهم عنه يجب عنه بالإثبات بقرائن حال المخبر عنه والمستفهم .

ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلها إيجازا و (لَوْ) فى مثله
تسمى وصلية وكذلك (إِنْ) إذا وقعت فى موقع (لَوْ) ، وللعلماء فى معنى الواو وأداة
الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

تعلوا ولن تعلموا ، فما فعلوا ولا قدروا ، ومن تماطى ذلك من سخفائهم كمستيلة كسف عوارده لجمهم . ولما سمع الوليد بن المغيرة قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » الآية قال : « والله إن له لخلوة وإن عليه لخلوة » ، وإن أسفله كعندق وإن أعلاه كعثير وما هو بكلام بشر . وذكر أبو عبيدة أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ « قاصد بما تؤمر » فسجد وقال : سجدت لفصاحته ، وكان موضع التأثير في هذه الجملة هو كلمة اصدع في إبانها من الدعوة والجهر بها والشجاعة فيها ، وكلمة بما تؤمر في إيجازها وجمعها . وسمع آخر رجلا يقرأ « فلما استياسوا منه خلصوا نجيا » فقال : أشهد أن خلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام . وكون النبي صلى الله عليه وسلم تحدى به وأن العرب مجزوا عن معارضة مما علم بالضرورة إجمالا وتعصى أهل علم البلاغة لتفصيله ، قال السكاكي في المفتاح : « واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يُدرك ولا يمكن وصفه ، كاستقامة الوزن تُدرك ولا يمكن وصفها ، أو كلالحة . ومُدرك الإعجاز عندى هو التوق ليس إلا . وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين المعلمين (الماتى والبيان) نعم للبلاغة وجوه متلثة ربما تيسرت إمالة اللثام منها لتجلى عليك ، أما نفس وجه الإعجاز فلا » اهـ .

قال التفتراني « يعنى أن كل ما ندركه بقولنا في غالب الأمر يمكن من التعبير عنه ، والإعجاز ليس كذلك لأننا نعلم قطعا من كلام الله أنه بحيث لا يمكن للبشر معارضة والإتيان بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب مع أن كلماتهم كلماتهم ، وكذا هيئات تراكيبه ، كما أنا نجد كلاما نعلم قطعا أنه مستقيم الوزن دون آخر ، وكأنا ندرك من أحد كون كل عضو منه كما ينبغي وآخر كذلك أو دون ذلك ، لكن فيه شيء نسميه اللاحة ولا نعرف أنه ما هو ، وليس مدرك الإعجاز عند المصنف سوى الذوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية ، فإن كان حاصلا بالطرفة فذاك وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمى الماتى والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما ، وإن جمع بين التوق الفطرى وطول خدمة المعلمين فلاغية وراه ، فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة لا كما ذهب إليه النظم وجمع من التزلة أن إعجازه بالصرقة يعنى أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب قدرتهم عليها ، ولا كما ذهب إليه جماعة من أن إعجازه بمخالفة أسلوبه لأساليب كلامهم من الأشعار والخطب والرسائل لاسيا في المقاطع

للحال» ، ثم ظاهر كلام ابن جني والرزوقي أن الحال في مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذي نجاه البيضاء هنا ورجحه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتيمونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو والحال فهمزة الاستفهام في قوله ولو كان آباؤهم ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو المطف والناء وثم بل همزة داخلية على الجملة الحالية ، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة ولتلك قال في الكشف في سورة المائدة « الواو والحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفي المائدة محذوفا هو مدخول همزة في التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتيمون آباءهم وقدره في سورة المائدة أحسبهم ذلك ، وهذا اختلاف في رأيه ، فمن لا يقدر محذوفا يجعل همزة داخلية على جملة الحال .

القول الثاني أن الواو للمطف قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفا فيه وهو وجه جدا أى قالوا بل تتبع ولو كن آباؤهم ، وعليه فالجملة المطفوفة تارة تكون من كلام الحاكم كافي الآية أى يقولونه في كل حال ولو كان آباؤهم الخ فهو من محبة المتعاطفين من كلامي متكلمين مطف التلقين كما تقدم في قوله تعالى « قال ومن ذريتي » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كافي بيت الحاسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكم تلقينا للمحكى عنه وتقديرا له من كلامه كقول رؤبة :

قال بناتُ ألمَّ يأسلمى وإنَّ كان فقيرا مُندما قالت وإنَّ

وقيل المطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى للجري وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: يتيمونهم إن كانوا يعقلون ويهتدون ولو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون وكذلك التقدير في نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على السنة المربين عندنا في نظائره خلفه مؤثته .

القول الثالث: مختار الرضى أن الواو في مثله للاعتراض إما في آخر الكلام كما هنا وإما في وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معاني الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال . فأما الشرط المقترن بهذه الواو فلكونه وقع موقع الحال أو المطفوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضميفا لذلك اخلف النحاة في أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ منه إلى معنى جديد فظاهر كلام ابن جني والرزوقي أن الشرطية باقية ولذلك جملا يقرآن معنى الشرط من معنى الحال يؤمthan إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجهه معنى الشرطية فيه أن الكلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أو أحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإن أو لو دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل السبب عن تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على السبب ويستقنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يعلم من أصل الكلام الذى عُبِّ بجملة الشرط .

وإنما خُص هذا النوع بحرفي (إن - ولو) في كلام العرب لدلالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإن كييت عمرو ، وإذا كان ممتنع الحصول في نفس الأمر جاءوا معه بـ لو كما في هذه الآية ، وربما أتوا بـ لو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازاً مُرسلاً بعمياً .

وذهب جماعة إلى أن (إن - ولو) في مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنى جديد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في قوله تعالى « ولا أَنْ تَبَدَّلَ بَيْنَ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حَسَنُهَا » أن لو فيه للترض؛ إذ فسر بقوله: مفروضاً إعجابك حسنهن ، وقال صاحب الكشف هنا إن الشرط في مثله مجرد التسوية وهي لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرون الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له اهـ . وسمى المتأخرون من النحاة (إن - ولو) هاتين وصليتين ، وفسره التفزازي في المطول بأنهما مجرد الوصل والربط في مقام التأكيد .

وإذا قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق في الرواى الفارقة له المختلف فيها ذلك الاختلاف الذى سمته ، فإن كان ما بعد الواو متبوعاً من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة في أن الواو للحال وأنه للمعنى المراد وهو التائب ، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فعلى الواو المطلق لا عالة عطف ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين ، وذلك كما في قوله تعالى « قل أُولُو كُفْرٍ لَا يُمْسِكُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن عجزهم الاستفهام دليل على أنه كلام آخر ، وكذلك

بيت « قالت بنات ألم » التقدم ، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع قالوا للاستئناف اليباني الذي عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأفاويل

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أنتف عن نفسك الذنب . وقد كثر القول في إثباته .

وقوله « لا يقولون شيئا » أى لا يدركون شيئا من الدركات ، وهذا مبالغة في إلزامهم بالخطأ في اتباع آباءهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول في كلمة شيء .

ومتعلق « ولا يهتدون » محذوف أى إلى شيء ، وهذه الحالة متممة في نفس الأمر؛ لأن لأبائهم عقولا تترك الأشياء ، وفيهم بعض الاهتداء مثل اعتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإفائة اللهوف وقرى الضيف وحفظ المهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لواطرطية هنا . وقد أشبعت الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلا في كتب النحو، وقد أخصف فيه صاحب المنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْفِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاً وَنِدَاً
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 171

لما ذكر تليقهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم أتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما آلفينا عليه آباءنا » ، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس في قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين المراد من الذين ظلموا في قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس في قوله « يأبى الناس كلوا مما في الأرض حكلا طيبا » ، وعين المراد من ضمير الغائب في قوله

بأن لا طائل في مجاهته الأخطل :

فَانْصِتْ بِضَانِكَ يَا جَرِيرٌ فَأَعَا مَنَّتْكَ تَسْكُ فِي الظَّلَامِ ضَلَالَا
والنداء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل النداء للقريب والنداء
لل بعيد ، وقيل النداء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمها النعم ، فالنداء ما يخاطب به النعم
من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات ، والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع
إلى رعاتها ، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود المطف؛ لأن التوكيد اللفظي لا يطف
فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإجماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرعاء بعضهم بعضا
للتعاون على خد النعم ، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلكم الجنة »
في سورة الأعراف .

وقوله « صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ » أخبار لم حذف المبر عنه في علم الماني
بتأية الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي
تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة مِنْ يَتَق على أحد الاحتمالين
التقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالمدم لمن لا يصح انصافه بالملكة
كقولك للحائط: هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة
وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكاً بالمشركين فقيل : صم
بكم عى كقول إبراهيم « يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ » .

وقوله « فهم لا يعقلون » قرير كجى النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعا
للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة في بادي الرأي ، أى إن تأملتم
وجدتموهم لا يعقلون؛ لأنهم كالأنعام والصم والبكم الخ ، وإن كان راجعا للأصنام
فالاستنتاج، للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . وعجى الضمير لهم بضمير العقلاء
تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ
إِن كُنتُمْ يُرِيدُونَ﴾ ١٧٢

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حرّم عليهم من الطعومات، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ» بضمون جملة «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» ليكون خطاب المسلمين مستقلاً بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بيّناً للدين آمنوا، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله «واشكروا لله» معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان، والأمر في اشكروا للوجوب لأن شكر النعم واجب.

وتقدم وجه تمديده فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى «واشكروا لي».

والمدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشاراً بالإلهية فكأنه يورى إلى ألا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جعل اللقب دافعهم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال «إِن كُنتُمْ يُرِيدُونَ» أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيبتكم، ومن شأنه أن إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله «إِن كُنتُمْ لِلرُّوْيَا تَعْبُرُونَ» أي إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمضى إن كنتم لا تتركون منه في العبادة غيره فاشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله «واشكروا».

بأن لا طائل في جهاته الأخطل :

فانتقِ بضأنك يا جرير فلنما منتك تنسك في الظلام ضلالا

والنداء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل النداء للتقريب والنداء للبعد ، وقيل النداء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تسمعهما النعم ، فالنداء ما يخاطب به النعم من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات ، والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعايتها ، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف ؛ لأن التوكيد اللفظي لا يملف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإجماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرعاء بعضهم بعضا للتماون على ذود النعم ، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلسم الجنة » في سورة الأعراف .

وقوله « صمٌ بكم عَمَى » أخبار للحدوف على طريقة الحذف المبر عنه في علم الماني بمثابة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة من ينمق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح انصافه بالملكة كقولك للعائن : هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها للمشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكاً بالمشركين فقيل : صم بكم عَمَى كقول إبراهيم « يا آبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » .

وقوله « فهم لا يعقلون » تقرير كجسي النتيجة بعد البرهان ، فإن كان ذلك راجعاً للمشركين فلاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة في بادي الرأي ، أي إن تأملتم وجدتمهم لا يعقلون ؛ لأنهم كالأنعام والبهائم الخ ، وإن كن راجعاً للأصنام فلاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . وبجى الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ
إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ ١٧٢

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتثال عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حُرِّم عليهم من الطعومات، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة «يأياها الناس كلوا ما في الأرض» بمضمون جملة «يأياها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم» ليكون خطاب المسلمين مستقلاً بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا يأيها الذين آمنوا، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله «واشكروا لله» معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتثال، والأمر في اشكروا للوجوب لأن شكر النعم واجب.

وتقدم وجه تمدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى «واشكروا لي».

والمدلول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشاراً بالإلهية فكأنه يورى إلى ألا تشكر الأسماء؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف الشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جبل اللقب ذامفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال «إن كنتم إيَّاه تعبدون» أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيئكم، ومن شأن كان إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالمتنوع لا على الوقوع بالفعل مثل قوله «إن كنتم للرؤيا تعبرون» أي إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمعنى إن كنتم لا تتركون معه في العبادة غيره فاشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله «واشكروا».

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعَنَ اللَّهُ
فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَآغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 173

استئناف ياتي ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال من يسأل ما هي الطيبات
فجاء هذا الاستئناف مبيّناً المحرمات وهي أضداد الطيبات ، لتعرف الطيبات بطريق المضادة
الستفادة من صينة المحصر ، وإنما سلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات
قابلة ، ولأن في هذا المحصر ترميزاً بالشركيين الذين حرموا على أنفسهم كثيراً من الطيبات
وأحلوا الميتة والدّم ، ولما كان التصريح هنا حقيقة لأن الخطاب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون
خلاف ما يُشرع لهم ، لم يكن في هذا القصر قلب اعتقاد أحد وإنما حصل الرد به على
الشركيين بطريقة الترميز .

(وإِنَّمَا) بمعنى (مَا وَإِلَّا) أي ما حَرَّمَ عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من
القام أن المقصود ما حَرَّمَ من المأكولات .
والحرام: المنوع منها شديداً .

والمَيْتَةُ بالتخفيف هي في أصل اللغة الذات التي أصابها الموت فحفظها ومشدداً سواء
كالميت والميتة ، ثم حُصّ الخفف مع التأنيت بالدابة التي تقصد ذكائها إذا ماتت بدون ذكاة ،
ف قيل: إن هذا من نقل الشرع وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل
إطلاقها في القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .

وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقية في أصول الفقه
بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، ومحلّه على تحريم ما يُقصد من تلك العين باعتبار
نوعها نحو « حُرِّمَتْ عليكم الميتة » أو باعتبار القام نحو « حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم » فيقدر
في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفصل المقصود منها
للمبالغة ، فإذا تبين ما تقصد له فصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلا عُصِمَ احتياطاً ،
فنحو حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم متعين لحُرمة تروجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه
السياق ، فلا يخطر بالبال أن يحرم تقبيلهن أو محادثتهن ، ونحو: فاجتنبوه بالنسبة إلى اليسر

والأزلام ممتعين لا يجتنب اللعب بها دون نجاسة ذواتها ، والميتة هنا عام ؛ لأنه معروف بلام الجنس ، فتحريم أكل الميتة هو نص الآية وصريحها لوقوع فعل (حَرَّمَ) بعد قوله « كَلُوا من طيبات ما رزقناكم » وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ، واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصوفها ومالا يتصل بلحمها مما كان يُفترع منها في وقت حياتها فقال مالك: يجوز الانتفاع بذلك ، ولا ينتفع بقرنها وأظلافها وريشها وأنيابها لأن فيها حياة إلا نأب الفيل المسمى العاج ، وليس دليله على هذا التحريم منترعا من هذه الآية وإن كانه أخذ بدلالة الإشارة؛ لأن تحريم أكل الميتة أشار إلى خبائثتها ولحمها وما في معناها، وقال الشافعي: يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة ، ولا دليل له من فعل حَرَّمَ؛ لأن الفعل في حيز الإنبات لا محمول له ، ولأن لفظ الميتة كُلٌّ وليس كائناً فليس من صيغ الميِّت ، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف في الأخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهي مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الانتفاع بالميتة بوجه ولا يُطعمها الكلاب ولا الجوارح ، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرّمها الله تحريماً مطلقاً مملوفاً بينها مؤكداً به حكم الخطر ، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله .

وأما جلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف ، ومن جهة باطنه كشبه اللحم ، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء في الانتفاع بجلد الميتة إذا ذُبِح فقال أحمد ابن حنبل: لا يطهر جلد الميتة بالدينغ ، وقال أبو حنيفة والشافعي: يطهر بالدينغ ما عدا جلد الخنزير ، لأنه حرم الدين ، ونسب هذا إلى الزهري ، وألحق الشافعي جلد الكلب بجلد الخنزير ، وقال مالك يطهر ظاهر الجلد بالدينغ لأنه يصير صلباً لا يداخله ما يجاوره ، وأما باطنه فلا يطهر بالدينغ ولذلك قال: يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ في غير وضع الماء فيه ، ومنع أن يصل به أو عليه ، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى شاة ميتة كانت ليمونة أم المؤمنين فقال: « هَلَّا أَخَذْتُمْ إِيَّاهَا فِدَيْتُمُوهُ فَاتَّقِمْتُمْ بِهِ ، وَلَمَّا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْآخَرُ مِنْ قَوْلِهِ « أَيُّهَا إِيَّاهُ ذُبِحَ فَقَدْ طَهِّرَ »^(١) ، ويظهر أن هذين الخبرين لم ييلتا مبلغ الصحة عند مالك ولكن محتملتهما ثبتت عند غيره ، والقياس يقتضي طهارة الجلد المدبوغ

(١) رواه الترمذي والنسائي وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزيل ما في الجلد من توقع المغونة المارضة للحيوان غير المذكي فهو مزيل لمعنى القذارة والخبائث المارضتين للميتة .

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التي لا تمشي في البر وسيأتي الكلام عليها عند قوله تعالى: « أحل لكم سيد البحر وطعامه » في سورة المائدة .
واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هي أن الحيوان لا يموت غالباً إلا وقد أصيب بملحة والملح مختلفة وهي تترك في لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الإنسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذي في الحيوان إذا وقعت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن الذكي مات من غير علة غالباً ولأن إراقة الدم الذي فيه يجعل لحمه نقياً مما يخشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك في الجنين: أن ذكاته ذكاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغاً لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة الميتة وهو مدلول الحديث الصحيح « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وبه أخذ الشافعي ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذا خرج ميتاً فاعتبر أنه ميتة لم يذك ، وتناول الحديث بما هو معلوم في الأصول، ولكن القياس الذي ذكرناه في تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلاً .

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تتمذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكاً بما في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبي أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه اهـ .

وسواء كان منه طرفاً لنوا متعلقاً بنا كل أم كان طرفاً مستقراً حالاً من ضمير كنا فهو يقتضي الإباحة إما بأكله صلى الله عليه وسلم وإما بتقرير ذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان البسمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربي في الأحكام ، ومنه ما ك وجهور أصحابه إلا أن يذك ذكاة أمثاله كالطرح في الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه .

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذي في مسلم أو حمله على الاضطراب في السفر أو حمله على أنهم كانوا يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد في غرائر

فضمه ذلك ذكاة له ، وقد ذكر في الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار في الجراد أنه من الحوت وبينت تورم كعب الأحبار في كتابي المسمى « كشف الغطاء على الموطأ » .
وأما اللحم فإنما نص الله على تحريمه لأن الرب كانت تأكل اللحم ، كانوا يأخذون المباعر فيملأونها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم اللحم أن شره يورث ضراوة في الإنسان فتلفط طباعه ويصير كالحيوان المفترس ، وهذا مناف لتقصد الشريعة ، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن الهور والمهجية ، ولذلك قيد في بعض الآيات بالسفوح أى اللهاق ، لأنه كثير لو تناول الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عفت الشريعة عما يبيح في المروق بعد خروج اللحم السفوح بالذبح أو النحر ، وقس كثير من الفقهاء نجاسة اللحم على تحريم أكله وهو مذهب مالك ، ومداركهم في ذلك ضئيلة ، وللمهم رأوا مع ذلك أن فيه قذارة .

والدم معروف مدلوله في اللغة وهو إفرار من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته في الجسد آت من انقلاب دم المبيض في رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة الممران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذي يقطع حين الولادة ، وتجدد في جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المتحدر إليها من المعدة بعد هضمه في المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصمد إلى القلب الذي يدفعه إلى الشرايين وحى المروق النايظة وإلى المروق الرقيقة بقوة حركة القلب بالفتح والإغلاق حركة ما كينية هوائية ، ثم يدور الدم في المروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من ائتمن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم . وقد قال بعض المفسرين : إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنسى ، أى لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسى أولى بالتحريم أو مساوٍ للوحشى .
وذكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكريا « رب إني وهن العظمى » ، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحته فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية .

وقد قيل في وجه ذكر اللحم هنا وتركه في قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عماية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكِّيَ أم لم يُدَكَّ اهـ . ومراده بهذا ألا تقوم ميتوم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بهدء ، وقال الألوسي خصه لإظهار حرمة ، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فرموا استعظموا وقوع تحريمه اهـ . يريد أن ذكره لزيادة التخليط أي تلك اللحم الذي تذكرونه بشراة ، ولا أحب ذلك ، لأن الذين استجدوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن يتعمم لفظ اللحم هنا إما مجرد تفتن في التفصاح وإما للإيلاء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما الحرام أكله لا يقضى تحريمه بالقاس إلى قتله أو تنجيسه ، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطلانه من الخنزير كسائر الحيوان المأكل ، ولما الترخيص في الانتفاع بشره ، لأنهم كانوا يترزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول الطخورات يحرقها تنفث في لحمه دودة مما يقتات له يعضها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له الفسوق والفتن البعث في حرمة خنزير الماء وهي مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها للشبهة كما سماها بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر ، فكيف يقول أحد يتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشرعية وفي المدونة توقف مالك أن يجيب في خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شاس : رأى غير واحد أن توقف مالك حقيقة لموم « أحل لكم صيد البحر » وموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيراً ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيراً يعني أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيراً وأنه لا ينبغي تسميته خنزيراً ثم السؤال من أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير ، أي فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلاعب بها ، ومن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمى خنزيراً ، وهذا عجيب منه وهو المروف بصاحب الرأي ، ومن أين لنا ألا يكون لتلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق .

وقوله تعالى « وما أهل به لغير الله » أي ما أعلن به أونودي عليه بغير اسم الله تعالى ، وهو مأخوذ من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبي صارخاً إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهل^١ بالخج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيها ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل : هلا لقد التفتيه المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت لرجل الخليل ، وقيل مشتق من الحلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الحلال نادى بعضهم بعضا وهو عندهم من تلبية التلويح وأهل الإشتقاق ، ولعل اسم الحلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذي اشتق من هل^٢ وأهل^٣ بمعنى رفع صوته ، لأن تصاريف أهل^٤ أكثر ، ولأنهم سمو الحلال شهرا من الشهرة كما سيأتي .

وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرحت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم الزمى أو نحوها ، وكذلك كن عند الأم التي تمجد آلهة إذا قرب لها الترابين ، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء في الإلياذة لهوميروس .

فأهل^٥ في الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المأل غير اسم الله ، وضمن أهل معنى تقرب فمدى لتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمن تحريم ما تقرب به لنير الله تعالى سواء نودى عليه باسم التقرب إليه أم لا ، والمراد بنير الله الأصنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تفر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة في تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لنير الله .

وقوله : فن اضطر الخ القاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى ، فإن معنى رفع الحرج من المضطر لا ينشأ من التحريم ، والمضطر هو الذى الجأته الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باغ ولا عامر حال ، والبنى الظلم ، والمدون الحاربة والقتال ، وبنى هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر في حال إباحة هاته المحرمات له بأنه يأكلها يكون غير باغ ولا عاد ، لأن الضرورة تلجئ إلى البنى والاعتداء فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهى رفع البنى والمدون بين الأمة ، وهى أيضا إيماء إلى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشمر عندها من لم يكن دأبه البنى والمدون بأنه سيبنى ويتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع وثقاوت الأخرجة في مقاومته ، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك وسرادم الإقصاء إلى الموت والرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل ، فلم أن نقي الإثم من المضطر فيما يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطراب ، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان ، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلًا ينفيه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها ، لأنه لا يدري هل يتفق له وجدها مرة أخرى ، ومن محجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشبع ولا يتزود خلافاً لما لك في ذلك والظاهر أنه خلاف لفظي والله تعالى يقول «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» في معرض الامتنان فكيف بأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى الهلكة إن لم يتزود ، وقد فسر قوله غير باغ ولا هاد بتفاسير أخرى : فمن الشافعي أنه غير الباغى والمادى على الإمام لا عاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطراب فأجاب المالكية : بأن عصيانه بالسفر لا يقتضى أن يؤمر بمصيبة أكبر وهى إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلقاء مكين .

ومما اختلفوا في قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى ، فقيل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشئ مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور ، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد الملة وهى حفظ الحياة ، وعندى أن وجهه أن تحقق الملة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نعمها كلها إلا ما جرب منها ، وكمن من أغلاط كانت للتطببيين في خصائص الدواء ، وتقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية ، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتمينه أو غلب ذلك في التجربة فالجواز قياساً على أكل المضطر وإلا فلا .

وقرأ أبو جعفر: فمن اضطر بكمسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى في الثانية قلت حركتها إلى الطاء بمد طرح حركة الطاء.

وقوله «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» تذييل قصد به الامتنان ، أى إن الله موسوف بهذين الوصفين فلا جرم أن ينفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس ، فالفترة هنا بمعنى التجاوز

ما تمكن المواخذة عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم في رؤيا القليب « وفي رزعه شفع والله يفقر له » .
ومعنى الآية : أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من انتصف بالفترة والرحمة .

﴿ إِن الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ مِمَّا قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ١٧٤

هود إلى عاجة أهل الكتاب لاحق بقوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم » تحذيرا للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يتقروا من كتابهم ما غيروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « يحملونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا » كما فعلوا في ترك قراءة حكم رجم الزاني في التوراة حين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرا ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودي يده على الكلام الوارد في ذلك كما أخرجه البخاري في كتاب الحدود وجرأته على مناسبة إباحة ما أصبح من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » لقصد المشاكلة .

وفي هذا تهمة للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب في دينهم فكون التخلص ملونا بلوى القرض السابق والقرض اللاحق .
وعُدل من تعريضهم بغير الوصول إلى الوصول لما في الصلة من الإيحاء إلى سبب الخبر وعائنه نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » .
والقول في السكتان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المهود من السياق وهو كتاب الذين يكتُمون ، فيشبه أن تكون (ال) عوضا عن المضاف إليه ، والذين يكتُمونه هم اليهود والنصارى أى يكتُمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتُمون بعض الأحكام التي بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » وهو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء على إقتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فائمن يطلق على الرشوة لأنها تمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتى .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبية على أن ما يجبره عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة ، كما تقدم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية المذكورة عليها بالموصول ، وفعل يأكلون مستعار لأخذ الرشا المبر عنها بالثمن والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتبهم واشترائهم إلا النار لأنه الأصل في المضارع .

والأكل مستعار للاقتناع مع الإخفاء ، لأن الأكل اقتناع بالطعام وتغيب له فهو خفي لا يظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لأكل الرشوة على كتمان الأحكام أكملُ نار تئين أن في الكلام محازا ، فقيل هو مجاز عقلي في تعلق الأكل بالنار وليست هي له وإنما له سببها أعنى الرشوة ، قال التنفازانى : وهو الذى يوحى ظاهر كلام الكشاف لكنه صرح أخيرا بنفيه ، وقيل هو مجاز في الطرفة بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقا للاسم على سببه قال التنفازانى : وهو الذى صرح به في الكشاف ونظره بقول الأعرابي يوبخ امرأته وكان يقلها :

أَكَلْتُ دَمَا إِن لَمْ أَرُكَ يَفَرِّقُ بِمِدَّةٍ مَهْوَى الْقُرْطِ طَبِيعَةِ النَّشْرِ

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دما أى دية دم فقد تضمن الدعاء على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروءته ، لأنهم كانوا يصيرون بأخذ الدية من التعتيل ولا يرضون إلا بالقود ، واختار عبد الحكيم أنه استعارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرشا بالهيئة المنزعجة من أكلهم النار وأطلق الركب الدال على الهيئة للشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غير محسوسة لأنها هيئة تمثيلية كقوله (أعلام) يقولون تشترون على رماح من زبرجد) فالركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال: أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظلياً مُهلِكاً فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كَلَّه هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها في البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أجر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتكون هذه الاستمارة بمنزلة قوله تعالى «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» أى على وشك الهلاك والاضمحلال. والذي يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى «في بطونهم» فإن الرشوة لا تؤكل في البطن فيعتين أن يكون المركب كله استمارة ، ولو جمعت الاستمارة في خصوص لفظ النار لكان قوله «يا كلون في بطونهم» مستملا في المركب الحقيقي ، وهو لا يصح ، ولولا قوله في بطونهم لأمكن أن يقال : إنَّ يا كلون هنا مستعمل حقيقة عرفية في غصب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله «يا كلون» مستقبلا ، أى ما سياً كلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بمذاب الآخرة ، وهو وجيه ، ونكتة استمارة الأكل هنا إلى اصطلاحهم بنار جهنم هي مشاكلة تقديرية لقوله «يشترون به ثمنا قليلا» فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلا .

وقوله «ولا يكلمهم الله» نقي للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن النضب ، فالمراد نقي كلام التكريم ، فلا يناق قوله تعالى «فوريك لنسئلتهم أجمن عما كانوا يعملون» ، وقوله «ولا يزكهم» أى لا يثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم سائررون إلى العذاب ؛ لأنه إذا بقيت الزكية أعقبها الذم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم في ذلك الجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلٰةَ بِالْهُدٰى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرُكُمْ عَلَى النَّارِ﴾ ١٧٥

إن جمعت أولئك مبتدأ ثانيا لجملة هي خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن في قوله «إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب» فالقول فيه كالقول في نظيره وهو «أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ» ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن الشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغي ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تفرد بالحكيمة .

وإن جملة مبتدأ مستقلا مع جملة فالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا ليبان سبب انغماسهم في عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جدا يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا المذاب ونبذوا المغفرة ، ومجيء السند إليه حينئذ اسم إشارة لتفطيع حالمه ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب . ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى في كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أقسدها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسي العمل بها فأقدم الناس على ما حذرهم منه ، ففي كتمانهم حق رُفِع وباطل وُضِع .

ومعنى اشتراء المذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته ، فهم قد رضوا بالمذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة المذاب والقول في معنى اشتروا تقدم عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

وقوله « فما أصبرهم على النار » تمجيب من شدة صبرهم على عذاب النار ، ولما كان شأن التمجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرهم على المذاب وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاته الآية بنى التمجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التمييز عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير :
تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ رَى مِنْ ظَنَانٍ تَحْمَلَنَّ بِالتَّلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْئِمٍ

بمد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرِّيب .

دَعَانِي الْهُوَى مِنْ أَهْلِ وَدْيٍ وَجِيرَتِي بَذَى الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفَتُ وَرَائِيَا

وقرب منه قوله تعالى « كَلَّا لَوْ تَطْمَنُّونَ عَمِ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ » على جعل « لترون »

جواب (لَوْ) .

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ١٧٦

جاء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب في أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوها كقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بعد قوله :

* أَنَا أَنَايَتَ اللَّيْلِ أَنَا أَنَاكَ لُغْمَتِي *

والكلام السابق أظهر أنه قوله « فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتابهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتابهم شيثا من الكتاب كتابا للحق وذلك فساد وتغيير أراد الله ؛ لأن ما يكتم من الحق يخلفه الباطل كما بيناه آفا غفيا عليهم العذاب لكتابته ، لأنه مخالف مراد الله من تنزيهه ، وعليه فالكتاب في قوله « بَأَنَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ » هو عين الكتاب المذكور في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموضوع في الملة والحكم الملل واحدا ، وعليه فالجمله فصلت من الجملة التي قبلها لجريانها منها مجرى العلة .

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتاب المأخوذ من يكتبون ، أى إنما كتّموا ما كتّموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فملّوا أنه على النعم الذي يشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتّموا دلائل صدق النبي . حسدا وعنادا ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » . والجملة على هذا الوجه استئناف يأتى لاستغراب تكمدم كتاب ما أنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم ، فبين بقوله تعالى « ذَلِكَ بِأَنَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » .

وقوله « وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تسكلة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدهم ، والمراد بالذين اختلّفوا عين المراد من قوله : « الَّذِينَ يَكْتُمُونَ » والذين اشتروا ، فالرسولات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بقى يحتمل أنه الرأى من الكتاب فى قوله « نَزَّلَ الْكِتَابَ » فهو القرآن فيكون من الإظهار فى مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيب به كله أو تكذيب مالا يوافق هوامم وتصديق ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بقى هو الراد من المنسوب فى قوله « مَا أُنْزِلَ اللَّهُ الْكِتَابَ » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُفَرِّقونه والذى ينفرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف ماذيرهم من القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها وكفروا بالقرآن .

وفائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجرىانه مجرى المثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وَإِن الَّذِينَ اختلفوا فى الْكِتَابِ » متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز عقلى أى بعيد صاحبه عن الواقع كقوله تعالى « وَلَا يَزَالُونَ اختلفين »

﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ ١٧٧

قدّمنا عند قوله تعالى «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» أن قوله «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» متصل بقوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها»، وأنه ختام للمُحاجة في شأن تحويل القبلة، وأن ما بين هذا وذلك كله اعتراض أُطنب فيه وأُطيل لأخذ معانيه بعضها بِمَحْجَزٍ بِمَعْنَى: فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحسبهم المؤمنين على اتباع الإسلام مرادٌ منه تلقين المسلمين الحجة على أهل الكتاب في تهويلهم على المسلمين إبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها في ذلك تعريض بأهل الكتاب.

فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم فلما تحولوا عنها لزوم بأنهم أضاعوا أمراً من أمور البر، يقول عدُّ من هذا وأعرضوا عن تهويل الرواهين وهَبُّوا أن قبلة الصلاة تنبئت أو كانت الصلاة بلا قبلة أصلاً فهل ذلك أمر له أثر في تركيبة النفوس واتصافها بالبر، فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل المرفقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة، ومنهم من جملة لكل من يسمع الخطاب.

والبر: سمة الإحسان وشدة الرضا والخير الكامل الشامل ولذلك توصف به الأفعال القوية الإحسان فيقال: بر الوالدين وبر الحج وقال تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»، والمراد به هنا بر العبد ربه بحسن المعاملة في تلقى شرائئه وأوامره.

ونفى البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الكعبة: إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همه المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر، ولذلك قال «ولكن البر من ءامن» إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى «أجملتم سقاية الحاج» الآيات فيكون النفي على معنى نفي الكمال، وإما لأن المنفى عنه البر هو استقبال قبليتي اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غير مشروع في أصل دينهم ولكنه شيء استحسنه أنبيائهم ورهبانهم ولذلك نفى البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك.

وقرأ الجمهور «ليس البر» برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أن تولوا وقراء حمزة

وحفص عن حاصم بنصب البرء على أن قوله « أن تولوا » اسم ليس مؤخر، ويكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولي هذا الباب مركبا من أن المصدرية وفعلها كان التكلم بالخيار في الممول الآخرين أن يرفعه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فإذا جعل مبتدأ في حالة النفي أصفت الأصماع إلى الخبر، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذكر خبره قبله ترقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر في علمه.

وقوله « ولكن البرء من آمن » إخبار عن المصدر باسم الذات للبالغة كمكانه في قولها « فإنا هي إقبال وإدبار » وذلك كثير في الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح ماؤكم غورا » وقول النابغة :

وَدَحِخْتُ حَتَّى مَا تَرِيدُ عَافَتِي عَلَى وَعَلٍ فِي ذِي الطَّارَةِ عَافِلِ
أى وعل هو عافاة أى عاف، ومن قدر في مثله مضافاً أى برء من آمن أو ولكن ذو البرء فإنا عنى بيان المعنى لا أن هنالك مقدارا؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مفصول كما قال الفتحا زنى، وعن البرء: لو كنت ممن يقرأ قرأت ولكن البر يفتح الباء، وكأنه أراد الاستثناء عن التقدير في الإخبار عن البر بجملة « من آمن » لأن من آمن هو البار لا نفس البر وكيف يقرأ كذلك والبر معطوف بلكن في مقابلة البر الثبت فهل يكون إلا عينه ولذا لم يقرأ أحد إلا البر بكسر الباء، على أن القراءات صروية وليست اختيارا ولعل هذا لا يصح عن البرء، وقرأ نافع وابن عامر ولكن البر بتخفيف النون من لكن ورفع البر على الابتداء وقرأ بقية العشرة بتشديد نون لكن ونصب البر والمعنى واحد.

وتعريف « والكتب » تعريف المجلس المفيد للاستفراق أى آمن بكتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن، ووجه التمييز بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للمهد؛ لأن عطف التبيين على الكتاب قرينة على أن اللام في الكتاب للاستفراق فأثرت صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ.

وما يُظن من أن استفراق المفرد باللام أشمل من استفراق الجمع المرفوع بها ليس جلياً على الاستعمال وإنما توجه السكاكي في الفتحا في قوله تعالى « قال رب إني وهن العظم مني »

من كلام وقع في الكشف وما نقل من ابن عباس أنه قرأ قوله تعالى : « كل آمن بالله وملائكته وكتبه وكتابه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صحَّ ذلك عنه لم يكن مريدا به توجيه قراءته وكتابه المرفَّ بالإضافة بل معنى به الأسماء النفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل في الدار ونحو لا رجل في الدار في تطرق احتمال نفي جنس المجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغي التعلُّق بتلك الكلمة ولا يصح التعلُّق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذي ينبغي اعتباره أن استتراق المفرد والجمع في المرف باللام وفي النفي بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الأفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسبة لقام الكلام ، فأما في النفي بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل في الدار ولا رجل في الدار على السواء إلا إذا رجح أحد التعبيرين مرجح لفظي ، وأما في المرف باللام أو الإضافة فكذلك في صحة التعبير بالمفرد والجمع سوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد وذلك يمرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرائن .

وعلى في قوله « على حُبِّه » مجاز في التمكن من حب المال مثل « أولئك على هدى » وهي في مثل هذا المقام للتنبيه على أبعاد الأحوال من مظنة الوصف فذلك تعيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هي في قوله تعالى « ويطعمون الطعام على حُبِّه مسكيناً » وقول زهير :

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلَّاتِهِ حَرَمًا يَلْقَى السَّاحَةَ فِيهِ وَالنَّدَى خُلُقًا

قال الأمل في شرحه أي فكيف به وهو على غير تلك الحالة اه .

وليس هذا معنى مستقلا من معاني على بل هو استعلاء مجازي أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها الممول متملقها ، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا عمالة والمراد أنه يعطى المال مع حُبِّه للمال وعدم زهاده فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا برا .

وذكر أسنفا عن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح .

فذكر ذوى القربى أى أصحاب قرابة المعطى فاللام في القربى عوض عن المضاف إليه ، أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم وإياه والتسامح وهذا التنازل القابل الذى

أراد الله بقوله « إيتارفوا » ليس مقيداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التحابب. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر وإنما هو فاقده ما كان ينيله أبوه من رفاهية عيش، فإيتاؤهم المال يجبر سدع حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والسكنة: الفل مشتقة من السكون ووزن مسكين مفعيل للبالغة مثل منطبق والمسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فقيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما فى موضع الآخر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع فى قوله تعالى « إيتا الصدقات للفقراء والمسكين » ونظيرها فى ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتيم والمسكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كنى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنه نفسه من أن يسأل الناس لمير حاجة غالباً .

فالسؤال علامة الحاجة غالباً ، ولو أدخل الشك فى العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل للمشرع إعطاؤه لجرد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكباً على فرس وهو ضئيف . وذكر ابن السبيل وهو الغريب أعنى الضيف فى البوادي؛ إذ لم يكن فى القبائل زل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولقائه كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى فى البوادي ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعق المبيد . ثم ذكر الزكاة وهى حق المال لأجل النى ومصارفها مذكورة فى آيها، وذكر الوفاء بالمعهد لما فيه من الثقة بالمأه ومن كرم النفس وكون الجِد والحق لها درجة وسجية، وإنما قيد بالظرف هو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وقاوم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يماهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول : فإن علموا ألا يفيوا فلا يماهدوا . وعطف « والموفون » على « من آمن بالله » وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومن أوفى بعهده للدلالة على منارة الوصفين بأن الأول من ملائق حق الله تعالى وأصول الدين والثانى من حقوق العباد .

وذكر الصابرين فى البأساء لما فى الصبر من الخصاص التى ذكرناها عند قوله تعالى

« واستعينوا بالصبر والصَّلَوة » ثم ذكر مواضع التي لا يمدوها وهي حالة الشدة ، وحالة الضر ، وحالة القتال ، فالْبَأْسَاء والضراء اسمان على وزن فاعل ، وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أَفْعَلُ مذكراً ، والبَأْسَاء مشتقة من البُؤْس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه ، قال الراغب : وقد غلب في الفقر ومنه البئيس الفقير ، فالْبَأْسَاء الشدة في المال . والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضُرَّ ويقابلها السَّرَّاء وهي ما يَسُرُّ الإنسان من أحواله ، والبَأْسُ النكابة والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قُوَّةً وأولوا بأس شديد » « بأسهم بينهم شديد » والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلهذا الاستقراء البديع الذي يهجز عنه كل خطيب وحكيم غير الملام الحكيم وقد جمعت هذه الحاصل جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئة عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة ومعالجات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية ، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليات الأمور بها ، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والوفاة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسبب مصالح للأمة كثيرة ويبدل المال في الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا . والوفاء بالمعهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض .

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فحصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه ترميز بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيين ، ولأنهم حرّموا كثيرا من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالمعهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضا ترميز بالشر كين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيين ، والكتب وسلبوا يتاى أمواهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونصب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النوت من تخيير المتكلم بين الإبتاع في الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضي ، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أو مجرورا و برفع ما هو بمكسكه ليظهر قصد التكلم بقطع حين يختلف الإعراب ؛ إذ لا يعرف أن التكلم قصد

القطع لا بخالفة الإعراب ، فأما النصب فيتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين المدوحين والذم بين المذمومين .

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان : إحداهما عامة في كل قطع من الثموت ، فقد نقل عن أبي علي الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفا لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خوف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال في الكشف «نُصِبَ على المدح وهو باب واسع كثره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ . قلت : قال سيبويه في باب ما يتنصب على العظيم والمدح «وَلَقَدْ شَتَّى جِئْتَهُ سَفْعَ جَرَى عَلَى الْأُولَى، وَلَقَدْ شَتَّى قَطْعُهُ فَأَبْدَأْتَهُ» مثل ذلك قوله تعالى «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَالصَّابِرِينَ» ولو رُفِعَ الصَّابِرِينَ على أول الكلام كان جيدا، ولو ابتدأته فرمته على الابتداء كان جيدا، وتظهر هذا النصب قول الطبري :

لَا يَمَعْدَنَّ قَوِيَّ الدِّينِ مُمَوًّا سَمِ الْمَدَائِدِ وَأَنَّهُ الْجَزَرِ
الْمَنَازِلِينَ بِكُلِّ مَعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَانِدَ الْأَزْرِ

بنصب التالزين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم تُرد أن تحدث الناس ولا مَنْ تخاطب بأمر جهلوه ولكنهم قد عفاوا من ذلك ما قد علمت فجعلته ثناء وتطنيا ونسبه على الفعل كأنه قال أذكركم أهل ذلك وأذكركم المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره » اهـ قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء «وَالْمُتَّقِينَ الصَّالِحِينَ» عطفاً على «لَكِنَّ الرَّاكِبِينَ فِي الْعِلْمِ» ، وفي سورة المغود والصابثون عطفاً على «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا» .

الفائدة الثانية أن في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيها على خصيصية العبارين وضربة صفتهم التي هي الصبر .

قال في الكشف « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ومألهم في النصب على (٢ / ٩) - التحرير

الاختصاص من الافتنان اه» وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يرّاه عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مخالفتين لإمراه .

وعن الكسائي أن نصبه عطف على مناعيل آتى أى وآتى المال الصابرين أى الفقراء المتنفذين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للنزول ويحبون أن ينزوا ، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً أن لا يجدوا ما ينفقون » . وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه مما أراد ههنا رضى الله عنه فيما نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذى كتبه « إني أجد به لحنا سقيمه العرب بألسنتها » وهذا متفق على ههنا ولو صح لكان يريد باللعن ما فى رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف فى سورة الباء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللعن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصابرون » بالرفع عطفاً على « والمؤفون » .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ
وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ﴾

أعيد الخطاب بياؤها الذين آمنوا ، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال فى صلاح المجتمع الإسلامى واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدّيتها ، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره القسرون فى سبب نزولها فى تفسير قوله تعالى بعد هذا « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وإبتدئ بأحكام القصاص ، لأن أعظم شيء من اختلال الأحوال اختلال حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب فى إضاعة هذا الأصل ، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم فى ذلك إلى وشك الفناء لو حال ذلك فلم يتداركهم الله فه بنعمة الإسلام ،

فكانوا ينير بعضهم على بعض لنعمة أنعامه وعباده ونسائه فيدافع المَنَار عليه وتكفل نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسمى كل من قتل له قتيل في قَتْل قَاتِلٍ وَلِيُّهُ وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحدٍ كفء له، أو عدد يرَام لا يوازنه ويسمون ذلك بالقتال في الهم أي كأنَّ دم الشريف يُكَال بدماء كثيرة فرما قدروه بثنين أو بمائة أو بمائة ، وهكذا بدور الأمر ويترايد ترايدا فاحتسا حتى يصير ثمانيا قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا عَبَسَا وَذُبْيَانَا بَدَمَا تَفَانُوا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عَطَرُ مَنْشِمٍ

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والتسب والحلف والنصرة ، حتى صارت الإحنة فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد القرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكوم وأرهبهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أي كنتم أعداء بأسباب الثارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام ، وكستم على وشك الهلاك فأنقذكم منه فغضب مثلالهالك العاجل الذي لا يفتي شيئا بحفرة النار فالتفتهم على حافيتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقل حركة .

فمنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا يحيد عن الأخذ به فضمير عليكم لجميع الأمة على الجملة إن توجه له حق القصاص وليس التراد على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولي الهم له الفو عن دم وليه كما قال تعالى « فمن عُقِيَ به من أخيه شيء فاتباع بالمعروف » وأصل الكتابة نقش الحروف في حجر أو وَقَّ أو ثَوْبٍ ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كُتِبَ على المعنى حق وثبت أي حق لأهل القتيل .

• والقصاص اسم لتعويض حق جنائية أو حق غُرِمَ على أحد بتل ذلك من عند المحقوق إنصافا وعدلا ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجاني بمثل ما جنى ، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه المدين من دين بقى بدينه ، فأطلاقاته كلها تدل على التبادل والتناصف في الحقوق والتبعات المروضة للنمى .

وهو يوزن فمال وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع ومنه قولهم : طائر مقصوص الجناح ومنه سمي النقص أي اللقطع وقصة الشعر بضم القافى ما ينقص منه لأنه يجري في حقين متبادلين بين جانبين يقال قاص فلان فلانا إذا طرح من دين في ذمته مقدارا

يدين له في ذمة الآخر فشيبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فلذلك سمي القود وهو تمكينُ ولي المقتول من قتل قاتل مولاة قصاصا قال تعالى « ولكم في القصاص حياة » ، وسُميت عقوبة من يجرح أحدا جرحا عمدا عدوانا بأن يُجرح ذلك الجارح مثل ما جرح غيره قصاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسُموا معاملة المعتدى بمثل جرمه قصاصا « والحُرُمات قصاص » ، فاهية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل .

فقوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ فِي الْقَتْلِ » يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتحمل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالمرض له والمثل ، وتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القتيل فأفاد قوله « كُتِبَ عَلَيْكُم » حق المؤاخذه بين المؤمنين في قتل القتلي فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضيف إذا قتله القوى الذي يُخشى قومه ، ومن تحكّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلا شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفء له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متغاوة بحسب تفاوت السود والشرف ويسمون ذلك التفاوت تكايلًا من الكيل ، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستير رھطها على قتل رجل قتل أباهما وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء :

أَمَا فِي بَنِي حِصْنٍ مِنْ ابْنِ كَرِيهَةٍ مِنْ الْقَوْمِ طَلَّابِ التَّرَاتِ غَشَمَشَمٍ
فَيَقْتُلُ جَبْرًا يَأْمُرُ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَاهُ وَلَكِنْ لَا تَكَايِلَ بِاللَّهِ (١)

قال النبي صلى الله عليه وسلم السلون تنكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل الممد ، وحكمة ذلك ردع أهل المدوان عند الإقدام على قتل الأتقى إذ اهلوا أن جزاءهم القتل ، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان في الجبلية فلا تادل عقوبة القتل في الردع والاتجار ، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلي بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتلهم قال تعالى « ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُعْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً » أي ثلاثا يتصدى أولياء القتيل للانتقام من قاتل مولاة

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضى إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأتس كما تقدم في الكلام على صدر الآية، ويأتى عند قوله تعالى «ولكم في القصاص حياة». وأول دم أقيد به في الإسلام دم رجل من هذيل قتل رجل من بني ليث فأقاد منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بَجْرَةُ الرُّعَاءِ في طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة.

وفيمن قوله: في القتل، لظرفية الجائزة والقصاص لا يكون في قوات القتل، فحين تقدير مضاف وحذفه هنا يشمل القصاص سائر شقوق القتل وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتسمي.

وجمع القتل باعتبار جمع المخاطبين أي في قتالكم، والتدريف في القتل تعريف الجنس، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر وليس لليت بدون فعل فاعل قتيلا.

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنتى بالأنتى بيان وتفصيل لجملة كُتِبَ عليكم القصاص في القتل فإياه في قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتل أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع ما في الحر والعبد والأنتى من معنى الوصفية يقتضى أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنتى تقتل بالأنتى لا بغيرها، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به بإطراد، لكنهم اختلفوا في القدر المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفي المراد من هذه الآية وعمل منها، ففي الموطأ «قال مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى «الحر بالحر والعبد بالعبد» فهو لا يذكور وقوله والأنتى بالأنتى» أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء.

أي وحُصَّتْ الأنتى بالذكر مع أنها مشمولة لمعوم الحر بالحر والعبد لثلاث يوم أن صيغة التذكير في قوله بالحر - وقوله العبد مراد بها خصوص الذكور.

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حراً والمبد إذا قتل عبداً والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال بيّنه قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ . وعلى هذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع ، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إيجاباً ولا نقياً ، وقال الشعبي : نزلت في قوم قالوا : لنقتلن الحر بالمبد والذكر بالأنثى . وذلك وقع في قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا الذي رواه وهو لا يثبت في إقامة حمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لا اعتبار بمعوم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن تقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمعوم ، وحينئذ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بمبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين المبد والحر عندمن نفي المساواة مستنبط من أدلة أخرى .

الثالث : نقل عن ابن عباس : أن هذا كان حكماً في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » وقتله في الكشف عن سميد بن السيب والنخعي والثوري وأبي حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل فكيف تصلح نسخاً لحكم ثبت في شريعة الإسلام ، أي حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فعله ما لم يأت في شرعنا خلافة .

وقال ابن العربي في الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « في القتل » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص في القتل » لأن القتل عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها ، ولذلك قالوا يقتل الحر بالمبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً وإن الكلام بأواخره فالتخصص العام لا محالة ، وإنه لا عيب من اعتبار كونه تفصيلاً إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والنقول عن الحنفية في الكشف هو ما ذكرناه آنفاً .

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم من وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى : « الحر بالحر والمبد بالمبد » وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعدما تبين أن المراد بالحر والمبد الجنسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لما صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه عجيء هذه المقابلة المشعرة ألا يقتض من صنف إلا لقتل مماثله في الصفة فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بني إسرائيل تأنيها وتمجيذا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والبدن الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث ، وصدرت بقوله وكتبنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله وكتب عليكم ، وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتض لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتض لها من الأنثى ولم يقتض لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله ، فقوله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الغايات جر القديول

حكم جاهلي إيه . يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلّة اكتراث ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والبدن بالبدن أي لا فضل لحر شريف على حر ضيف ولا لمبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها، وأرداد بقوله : حكم جاهلي أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام ؛ لأن البيت لمر ابن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر القولة الأموية .

فإن قلت : كان الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتض منها للرجل . قلت : الظاهر أن 'مقد حرج خرج النال ، فإن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتناور الرجل والنساء فذكر (بالأنثى) يخرج على اعتبار النال كخروج وصف السائفة في قول النبي صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائفة الزكاة » والخلاصة أن الآية لا ياتم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا قرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأسنات المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجملة أخرى ، فتمين أن قوله في الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأنثى يحمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بمضما مع بعض دون تقاضل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأسنات مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافا لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا التقيد الذي في ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بموم قوله في القتل ولم يثبت له خمسا ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربى واستثنأوه لاختلاف فيه ، ووجهه أن الحربى غير معصوم الدم ، وأما الماهد في حكم قتل المسلم إياه مذاهب ، وأما الشافى وأحمد فنفا القصاص من المسلم للذى والماهد وأخذاً بحديث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالوا لا قصاص من المسلم إذا قتل الذى والماهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية وسيأتى عند قوله تعالى والجروح قصاص في سورة المائدة . ونفى مالك والشافى وأحمد القصاص من الحر للعبد استنادا لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستنادا لأخبار مروية ، وقياسا على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ . والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفصوى ، والقصاص من الذك لقتل الأنثى ثابت بلعن الخطاب .

﴿ فَمَنْ عَفِيَ عَنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أى لمجرد الترتيب اللفظى لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولى بالقصاص المستند من صور كتب عليكم القصاص في القتل ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لثلاثتهم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولى القتل ، والتصدى لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيعاء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهري : « هذه آية مشككة وقد فسروها تفسيراً قريباً على قدر أفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناج كثيرة في تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر في الكشف تأويلاً آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشف ، واتفق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب في المصالحة عن السماء ، ويعني ألا تنهب بأفهام الناظر طرائق نندا ، فالقول الفصل أن تقول : إن ما صدق من في قوله « فمن يُمَيِّلْهُ » هو ولي القتل وإن الراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيراً بأخوة الإسلام وترقيقاً لنفس ولي القتل ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخاً له كان من الرومة ألا يرضى بالقود منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قل بعض العرب : قتل أخوه ابناً له محمداً فقدم إليه ليقناده منه فألقى السيف وقال :

أقول للنفس تأسأ وتَمَزِيَّةُ إحدى يَدَيَّ أصابني ولم تُرِدْ
كِلَاهُمَا خَلَفَ مِنْ قَدِّ صاحبه هَذَا أَخِي حينَ أدْعُوهُ وذَوُلْدِي

وما صدق « شيء » هو عوض الصلح ، ولفظ شيء اسم متوغل في التكثير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام ، وقد تقدم حسن موقع كلمة شيء عند قوله تعالى « ولنبلو نكحاً بشيء من الخوف والجوع » ، ومعنى « عُيِّيَ له من أخيه » أنه أعطى المفوأي اليسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معاني المفو أنه اليسور من المال الذي لا يجحف بياذله وقد فسر به المفو من قوله تعالى « خذ المفو » ، وإثارة هذا الفصل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهي من خلق الإسلام فهذا تأكيد لترغيب الذي دل عليه قوله « من أخيه » ، والتيسير عن عوض الهم بشيء لأن الموضع يختلف فقد يمرض على ولي الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل أو عروض أو حنطة دماء بين الحيين ؛ إذ ليس الموضع في قتل المدممينا كما هو في دية قتل الخطأ .

(وأتباع) (وأداء) مصدران وقما عرضاً عن فملين والتقدير : فليتبع اتباعاً وليؤد أداءً فمدل عن أن ينصب على الفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى التبات والتحقيق الخاضع بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع في قوله تعالى « قال سَلِّمْ » بمد قوله « قالوا سَلِّمُوا » ، وقد تقدم تطور المصدر الذي أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعاً عند قوله تعالى « الحمد لله » ، فنظم الكلام : فأتبعَ حاصلٌ ، ممن عني له من أخيه شيء وأداء

حاصل من أخيه إليه ، وفي هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل في القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبي صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبّع » .

والضمير المقدر في اتباع عائد إلى من عفى له والضمير المقدر في أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر ، وليؤد بأخذ الصلح ما بذله دون مماطلة ولا تقص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على فنى عنى له .

ومتصد الآية الترغيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القاتل بدلا من القصاص لتفجير ما كان أهل الجاهلية يتميرون به من أخذ الصلح في قتل الممد ويمدون بهما لهم مولايم كما قال مرة الفقيسي :

فلا تأخذوا عقلا من القوم إنني أرى المار يبقى والماعل تذهب
وقال غيره يذكركوما لم يقبلوا منه سلحا من قتيل :

فلو أن حيّا يقتل المال فدية لسقنا لهم سبيّا من المال مُمنّا
ولكن أبى قوم أصيب أخوهم رضا المار فاختاروا على اللبّ الدما

وهذا كله في المنع على قتل الممد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتي في سورة النساء .

وإطلاق وصف الأخ على الماتل في دين الإسلام تأسيس أصل جاء به القرآن جل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب الإخوة ، وحقا فإن التوافق في الدين أسرة تقسانية والتوافق في النسب أسرة جسدية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المصيبة لا تُزَلّ بالإيمان ، لأن الله سمى القاتل أخا لولى المم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصيا .

وقوله « بالمروف » المعروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تُسر به النفوس ولا تشمئ منه ولا تنكره ، ويقال لضده مُنكر وسيأتي عند قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمروف وتنهون عن المنكر » في سورة آل عمران .

والباء في قوله بالمعروف للملابسة أى قاتباع مُصاحب للمعروف أى رضا وقبول ، وحسن اقتضاء إن وقع مطلق ، وقبول التنجيم إن سألته القاتل .

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذُكر متملته وهو قوله (إليه) للمؤذن بالوصول إليه والانهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولي القاتل بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يمتلته ، وزاد ذلك تقريرا بقوله « يا حسان » أى دون غضب ولا كلام كريبه أو جفاء معاملة .

وقوله « ذلك تخفيف من ربكم » إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والمداول عن القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أثر رحمته ، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة .

ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس من قتل النفوس وتحقيق حفظ حق القاتل بكون الخيرة للولي كان الإذن في العفو إن تراضيا عليه رحمة من الله بالجانيين ، فالعدل مقدم والرحمة تأتي بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل النعم دون العفو ودون الدية كاذكروه كثير من المفسرين وهو في صحيح البخارى عن ابن عباس ، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الاحصاء الثالث « من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا ولكن الذى لم يعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجمل لك مكانا مهربا إليه وإذا بنى إنسان على صاحبه ليقتله بندير فن عند مذبحي تأخذه للموت » ، وقال القرطبي : إن حكم الإنجيل العفو مطلقا والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى ، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال « ولا أجمل لكم بعض الذى حُرِّم عليكم » ، فله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انحراف نظام العالم ، وشتان بين حال الجاني بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولي دم القاتل فلا يدرى أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين ما لو كان وإنما بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجرمه على قتل عدوه وخصمه .

﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٨ ﴾

تفريع عن حكم المفو لأن المفو يقتضى شكر الله على أن أنجاه بشرع جواز المفو وبأن سخر الولي للمفو ، ومن الشكر ألا يمود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فسر الجمهور المذاب الأليم بمذاب الآخرة والمراد تشديد المذاب عليه كقوله تعالى « ومن هادٍ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم المفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم ، وفسره بعضهم بمذاب الدنيا أعني القتل فقالوا : إن عاد المفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولي من المفو وقتلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي وزواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكول إلى اجتهد الإمام ، والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان المذاب مذاب الآخرة أو مذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التغليظ وهو ظاهر من مقاصد الشارع ؛ لأن الجناية قد تصير له ذرية فمؤده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأعس فيجب أن يرأح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم المفو إن رضى به الولي ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مَرْهَقًا أَنْفُسَ ، وينبغي إن عُقِيَ عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وتحبس عام وإن لم يقوله ؛ لأن ذكر الله هذا الحكم يمد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني غير جدير في هاتمة المرة بمزيد الرحمة ، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق ، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يندره ولي الدم فيقتله وغريب من هذا قصة حُصَيْنِ بْنِ ضَمَّصٍ التي أشار إليها زهير بقوله :

لَمَرَى لَنِعْمَ الْحَيُّ جَرٌّ عَلَيْهِمْ بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾

تذيل لحاته الأحكام الكبرى طمان به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قول أحكام القصاص فينبى أن في القصاص حياة ، والتذكير في « حَيَوة » للتعظيم بقرينة المقام ، أى في القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت ،
فوعلم القاتل أنه يسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفا بالمقويات كما قال سعد بن ناشب
لما أصاب دماً وهرب فمافيه أمير البصرة بهدم داره بها :

سَأَغْسِلُ عَنِ الْعَارِ بِالسِّيفِ جَالِيَا عَلَى قِضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِيَا
وَأَذْهَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْعَلُ هَدَمَهَا لِرِضْوَانِي مِنْ بَاقِي الذَّمَّةِ حَاجِيَا
وَيَصْفُرُ فِي عَيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَنَتْ يَمْنَى بِإِدْرَاكِ الْقِي كُنْتُ طَالِيَا

ولو ترك الأمر للأخذ بالتأثر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر
كما تقدم ، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترفيع في أخذ
مال الصالح والمفو بنافض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول
الدية فلا يطعن مضمحل القتل إلى عفو الولي إلا نادرا وكفى بهذا في الازدجار .

وفي قوله تعالى « يَسْأَلُ وَلِيُّ الْأَلْبَبِ » تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص
ولذلك جرى في التثريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول السكاملة ؛ لأن حكمة
القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو في بادى الرأي كأنه عقوبة يمثل الجناية ؛
لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمين .

وقال « لعلكم تتقون » إكمالاً لليلة أى تقرباً لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر
حدّ العدل والإنصاف . ولعل للرجاء وهي هنا تحثيل أو استمارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى
« يَسْأَلُهَا النَّاسُ أَمْبِدُوا رَيْبَكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » في أول السورة .

وقوله « في القصاص حَيَوَةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائرا مسرى التل عند
الرب وهو قولهم (الْقَتْلُ أَنْقَى الْقَتْلِ) وقد بينه السكاكي في مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده
من علماء المأني ، وتزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالماء
وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا تقيده كلهم الجامعة .

﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استئناف ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتح به مباحها الذين آمنوا « لأن الوصية كانت معروفة قبل الاسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تنبيه لما كانوا عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات فلهم كانوا كثيرا ما يمتنون القريب من الإرث بقوم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب على بعض ، ولما كان هذا مما يفضي بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء المداواة بين الأقارب كما قال طرفة :

وظلم ذوى القربى أشدَّ مَضَاخَةً عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقْعِ الْحَسَامِ الْمُهَنَّدِ
كان تنبيهها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بينا تفصيله فيما تقدم في آية « كتب عليكم القصاص في القتلى » .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتل وموت القاتل قصاصا .

والقول في « كتب » تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب قريب من النص فيه . وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثا لفظا لاجتماع مسوغين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيقي وللفصل بينه وبين الفعل بفاصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه .

ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصير ميتا قال تأبط شرا .

﴿ وَالْمَوْتُ حَزْبَانُ يَنْظُرُ ﴾

فإن حضور الشيء حلوله وزواله وهو ضد النية ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما في « إذا قم إلى الصلاة » « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، ولكنه

إستاد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فستمار للمرور والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رؤشد بن كثير الطائي :

وَقُلْ لَهُمْ بِأَدْرُوا بِالْمَوْتِ وَالتَّيْسُوتَا قَوْلًا يُرَوِّكُمُ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ

والغير المال وقيل الكثير منه ، والمجهور على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره ، وروى عن عليّ وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير) .

كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بماله أقرب الذكور له من أب أو هم أو ابن عم الأذنين فالأذنين ، وكان صاحب المال ربما أوصى بيمض ماله أو بيمينه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن كانوا قد يملكون توريثه من البنات والأخوات والوالدين في حال وجود البنين ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية .

وعبر بفعل (ترك) وهو ماض من معنى المستقبل أى إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضي إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أوشك أن يترك خيرا أو شارب أن يترك خيرا ، كما قدروه في قوله تعالى « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضيافا خافوا عليهم » في سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقن عليهم كل ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا المذاب الأليم » في سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية المذاب. والوصية فصيحة من وصى فهو الموصى بها فوقع الحذف والإيصال ليتأتى بناء فصيحة بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فصيحة لا تبقى من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شيء أو تركه مما فيه نفع للأمور أو للآمر في منتهى الأمر في حياته أو فيما بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشيء يصلح بعد موت الموصى وفي حديث الرماض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة ورجل منها التوب ودرجت منها السيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا إلح » .

والتعريف في الوصية تعريف الجنس أى كتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين ، فقوله « للوالدين » متعلق بالوصية معمولا ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأن والفعل والوصية مرفوع نائب عن الفاعل لفعل كتب ، وإذا عرف .

والمعروف الفعل الذى تأله العقول ولا تنكره النفوس فهو الشيء المحبوب المرغى سمي معروفاً لأنه لكثرة تداوله والتأنس به صار معروفاً بين الناس ، وضده يسمى التكر وسياًنى عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » فى سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العمل الذى لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الوصى فى ترجيح من هو الأولى بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المروف فى الوصية ألا تكون للاضرار يوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى « فن خاف من موص جفاً أو إثمًا » .
والإباء فى (بالمعروف) للملايسة ، والجار والمجرور فى موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله بالمعروف تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الموصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح فى العطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقاً) مصدر مؤكد للمكتوب لأنه بمناء وعلى المتقين : سنة أى حقاً كما كنا على المتقين ، ولك أن تجمله بممول حقاً ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد فى شيء ولا يخرج ذلك عن كونه مؤكداً بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيد حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك الممول له تقييداً يجمله نوعاً أو عدداً فيشذخج من التأكيد .

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيباً فى الرضى به ، لأن ما كان من شأن المتق فهو أمر نقيس خليس فى الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة ، بل مناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية ، وقال ابن عطية : خص المتقون بالذكر تشريفاً للربة ليتبارى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصى ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أهمهما أرجح فى التبذبة بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإثارة بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا فى ذلك وصية زرار بن معد بن مدنان إذ أوصى لابنه مضر بالجرأ ، ولابنه ربيعة بالفرس ،

ولابنه أغار بالجار ، ولابنه إباد بالخادم ، وجعل القسمة في ذلك للأقربى الجرمي ، وقد قيل : إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلباً للفخر ويتركون الأقربين في الفقر وقد يكون ذلك لأجل المدلوة والشفآن .

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية ، لأن قوله « كتب عليكم » صريح في ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين ، وقد وقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت ، ولم يمين المقدار الوصي به وقد حُرِّضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ سنة له مال يومى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أى لأنه قد يتجهأ الموت .

والآية تشتر بتفويض تعيين المقدار الوصى به إلى ما يراه الوصى ، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » . فتقرر حكم الإيصاء في صدر الإسلام لنير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء ، ثم إن آية الوارث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخاً مجملاً فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفاً على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتاً معينا رضى الميت أم كره ، فيكون تقرر حكم الوصية في أول الأمر استثناءً لمشروعية فرائض الميراث ، وإن تلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله في أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالاً للمنة التي كانت للموصى .

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية التي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقي الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد ، ففي البخارى في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال : طاب الله تعالى وأبو بكر في بى سَلَمَةَ مَاشِيَيْنَ فوجدنى النبي ﷺ لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش على فأفقت فقلت : ما تأمرنى أن أصنع في مالى يارسول الله فتركت « يوصيكم الله في أولادكم » الآية ١٥ . فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله ، وفي البخارى عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ .

وقيل نسخت مشروعية الوصية فعارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خثيم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر في السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية محكمة لم تُنسخ والقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأيوين الكافرين والمُبدِين والأقارب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاووس واختاره الطبري ، والأمسح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبري لأنهم قالوا : هي غير منسوخة ، وقال به ممن قال لأنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والملاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلا أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبي وإسحاق بن راهويه والحسن البصري ، والذي عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بترّكها ضياع حق أحد عند الوصي مطالبة ، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه ، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبل ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقا شرعيا ، وفي صحيح البخاري عن طلحة بن مصرف قال : سألت عبد الله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كُتبت على الناس الوصية ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله هـ ، يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يمدد على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أوص » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خليفة وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول سمعت النبي قال : إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث وذلك في حجة الوداع ، فخص بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتُبر من قبيل التواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه الأمة بالقبول.

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فنهى إلى أن قال له « الثلثُ والثلثُ كثير إنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصي ورثة ولو عصبية دون بيت المال جاز للموصي أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذاً بالإجماع إلى الملة في قوله : إنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ لِلْخ . وقال : إن بيت المال جامع لا عاصب وَرَوَى أَيْضاً عن علي وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهويه ، واختلف في إضمارها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومنه الملاء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت ، هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى مبین كيفية قسمة تركة الميت بآية الموارث ، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهراً ، فالقائلون بأنها محكمة قالوا : بقيت الوصية لنهر الوارث والوصية للوارث بما زاد على نصيبه من التيراث فلا نسخ بين الآيتين .

والقائلون بالنسخ يقول منهم مَنْ يرون الوصية لم تزل مفروضة لنهر الوارث : إن آية الوارث نَسَخَتْ الاختيار في الوصية له والإطلاق في المتعار الوصية به ، وَمَنْ يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون : إن آية للوارث نَسَخَتْ هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية الموارث للإجماع على أن آية الموارث نَسَخَتْ عموم الوالدين والأقربين الوارثين ، ونَسَخَتْ الإطلاق الذي في لفظ (الوصية) والتخصيص بعد العمل بالعام ، والتقييد بعد العمل بالمطلق كلاهما نَسَخَ ، وإن كان لفظ آية الموارث لا يدل على ما يناقض آية الوصية ، لاحتمالها أن يكون اليراث بعد إعطاء الوسايا أو عند عدم الوصية بل ظاهراً ذلك لقوله « من بعد وصية » ، وإن كان الحديثان الواردان في ذلك آحاداً لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بنسخ الأحاد ، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بديل الإجماع المستند للأحاديث وقيل الصحابة ، ولما ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع ، هذا تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ .

﴿ فَمَنْ يَدُلُّهُ بِمَدَامَ سَمِعَهُ وَقَائِمًا إِيَّاهُ عَلَى الَّذِينَ يُدْلُونَهُ وَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ ۝

الضائر البارزة في (بدله وسمعه وإيَّاه وبيدلونه) عائدة إلى القول أو الكلام الذي يقوله الموصى ودل عليه لفظ « الوصية » ، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله « سَمِعَهُ » إذ إنما تسمع الأقوال ، وقيل هي عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله « الوصية » أى كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ولك أن تجعل الضمير عائداً إلى المروف ، والمعنى فمن بدل الوصية الواهية بالمروف ، لأن الإثم في تبديل المروف ، بدليل قوله الآتى : « فمن خاف من موص جناً أو إنما فأصلح بينهم فلا إثم عليه » والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص ؛ وما صدق مَنْ بدله هو الذى بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصى أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة « لا تشترى به تمنا ولو كان ذا قرى ولا كنتم شهودا لله إذا كنتم الآمين » فالتبديل مستعمل في معناه الجازى لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر والنقض يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتعميد التبديل بظرف « بعد ما سمعه » تلميح للوميد أى لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع ؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى الجاهل .

والقصر في قوله « فَإِذَا سَمِعَهُ » إشافي ، لنفى الإثم من الموصى وإلا فإن إيَّاه أيضا يكون على الذى يأخذنا لم يحمله له الموصى مع علمه إذا حابه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يعمل حرما ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من نار ، وإيَّاه اخفى الإثم من الموصى لأنه استبرا لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لا أوصى به ، إذ ألا ترزوه ولزرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى .

والنقص من هذا القصر إبطال تملل بعض الناس بترك الوصية بسلة خيفة ألا ينفذها الموكول إليهم تنفيذها ، أى فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليه إيَّاه ، وقد دل قوله : « فَإِذَا سَمِعَهُ عَلَى الَّذِينَ يُدْلُونَهُ » أن هذا التبديل بمنه الشرع ويضرب ولأه الأمور على يد من يحاول هذا التبديل ؛ لأن الإثم لا يقرر شرعا .

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد للبديل ، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحمىل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الخيل وجاروا بأنواع الجور فآله سميع وصية الوصي ويعلم فعل البديل ، وإذا كان سميما عليا وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة البديل . والتأكيد بأن ناظر إلى حالة البديل الحكيمة في قوله « فمن بدله » لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالم فلذلك أكد له الحكم تنزيلا له منزلة النكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْسٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بِيَتْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ
إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع عن الأمر بالبديل في الوصية وعيد البديل لها ، وتفرع عن وعيد البديل الإذن في تبديل هو من المروف وهو تبديل الوصية التي فيها جور وحيف بطريقة الإصلاح بين القوم لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيصال إليه فتركه الوصي أو كان جديرا بمقدار فانحجب به الوصي ؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة ركة الليث في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمروف ، فإذا خاف حيفا واضحا وجنف عن المروف أمر بولاية الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فاطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هي أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو الصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي عبيد الله :

• أَخَافُ إِذَا مَا مَيْتُ أَنْ لَا أَذُوقَهَا •

أى أظن وأعلم شيئا شكروها ولذا قال قبله :

• تَرَوْنِي عَطَايَ بَعْدَ مَوْتِي مُرَوَّعًا •

والجنف الحيف واليل والجور وفعله كفر .

والإثم المعصية ، فالراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوي له أو الأحق ، فيشمل ما كان من ذلك من غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق ، والراد بالإثم ما كان قصد الوصي به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه .

والإصلاح جمل الشيء. حالها يقال : أصلحه أى جملة حالها ، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالرضا : لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم تضمينه معنى دخل ، والضمير المجرور بين في الآية عائد إلى الوصى والموصى لهم القهومين من قوله «موص» إذ يقتضى موصى لهم ، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغير إلى ما فيه خير.

واللحمي : أن من وجد في وصية الموصي إضرارا بيمض أربائه ، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غنى من أربائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الموصي تبديل وصيته ، فلا إثم عليه في ذلك ؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأفرين بعد موت الموصي لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله « إن الله غفور رحيم » وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جمل تغيير جورهم محتاجا للإذن من الله تعالى والتعويض على أنه مغفور .

وقرأ الجمهور « موص » على أنه اسم فاعل أوصى وقرأه أبو بكر عن عاصم وحزمة ،
والكسائي ، ويعقوب ، وخلف « موصي » بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل
وصى المضاعف .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ¹⁸³ **أَيُّهَا** أَيُّهَا **الَّذِينَ** الَّذِينَ **آمَنُوا** آمَنُوا **كُتِبَ** كُتِبَ **عَلَيْكُمْ** عَلَيْكُمْ **الصِّيَامُ** الصِّيَامُ **كَأَنَّ** كَمَا **كُتِبَ** كُتِبَ **عَلَى** عَلَى **الَّذِينَ** الَّذِينَ **مِن** مِن **قَبْلِكُمْ** قَبْلِكُمْ **لَعَلَّكُمْ** لَعَلَّكُمْ **تَتَّقُونَ** تَتَّقُونَ **أَيُّهَا** أَيُّهَا **الَّذِينَ** الَّذِينَ **آمَنُوا** آمَنُوا **كُتِبَ** كُتِبَ **عَلَيْكُمْ** عَلَيْكُمْ **الصِّيَامُ** الصِّيَامُ **كَأَنَّ** كَمَا **كُتِبَ** كُتِبَ **عَلَى** عَلَى **الَّذِينَ** الَّذِينَ **مِن** مِن **قَبْلِكُمْ** قَبْلِكُمْ **لَعَلَّكُمْ** لَعَلَّكُمْ **تَتَّقُونَ** تَتَّقُونَ

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الراضية إلى تركية النفس ورياضتها ، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ، إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقها للانتقال إلى غرض آخر ، واقتضت بيأيا الذين آمنوا لا في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول في معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم آتيا عند قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية » الآية .

والصيام - ويقال الصوم - هو في اصطلاح الشرع : انهم ترك جميع الأكل وجميع الشرب وقرآن النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لتصد التقرّب بنذر التقرّب إلى الله.

والصيام اسم منقول من مصدر فال ومينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ،
وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران في القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللثة
إلا على ترك كل طعام وشراب ، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد
بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياماً كما قال المرجي :

فَإِنْ شَيْتَ حَرَّمْتَ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شَيْتَ لَمْ تُطْعَمْ نَهَاً وَلَا يَرُدُّ

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخليل من الجري في قول النابغة :

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ السَّجَّاجِ وَأُخْرَى تَمُكُّ التُّجَمَّ

وأطلق على ترك شرب حار الوحش الماء ، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر
فصل الشتاء حيث لا تشرب الجرءاء لاجترائها بالمرعى الرطب .

حتى إِذَا سَلَخًا جُمَادَى سِنَّةٍ جَزَاءُ فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم في اللثة حقيقة في ترك الأكل والشرب بقصد القربة فقد عرف
العرب الصوم في الجاهلية من اليهود في صومهم يوم عاشوراء كما سذكروه .

وقول الفقهاء : إن الصوم في اللثة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين
اصطلاح شرعي ، لا يصح ، لأنه مخالف لأقوال أهل اللثة كما في الأساس وغيره ،
وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولوا إني نذرت
للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » فليس إطلاقاً للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ،
أن الصوم كان يتيمه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل .

فالترخيص في الصيام في الآية تعريف المهدى ، أى كتب عليكم جنس الصيام
المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء في الصحيحين من عائشة قالت « كان
يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية » وفي بعض الروايات قولها « وكان رسول الله
يصومه » وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ،
فقال ما هذا ؟ فقالوا : هذا يوم نبي الله فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى
منكم فصامه وأمر بصومه » فمضى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف
أصل صومه ، وفي حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله
من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فالأمر به صوم معروف زيدت في كفيته المتبرّة شرها قيودٌ تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن باثروهـن ـ إلى قوله ـ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ـ وقوله ـ شهر رمضان ـ الآية وقوله ـ ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، وبهذا يتبين أن في قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالاً وقع تفصيله في الآيات بعده .

فخص في صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيةها ، ولم يكن صيامنا مماثلاً لصيامهم تمام الماثلة .

فوقله « كما كتب على الذين من قبلكم » تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم لا في الكيفيات ، والتشبيه يستثنى فيه بيمض وجوه المشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد ، وليس التصود من هذا التشبيه الحوالة في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة ، ولكن فيه أغراضاً ثلاثة تضمنها التشبيه :

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبل الإسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمين ، وذلك يقتضى أطراف صلاحها ووفرة ثوابها .

وإنهاض هم المسلمين لثلق هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم .
إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث أن ناساً من أصحاب رسول الله قالوا يا رسول الله : ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا من دراستهم لنأفلن أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة » .

فلا شك أنهم ينتهظون أمر الصوم وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اتحدوا فيه باليهود ، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أخص ، فهذه فائدة التشبيه لأهل المم من المسلمين إذ أحقهم الله بمالح الأم في الشرائع المائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى « وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » .

والفرض الثاني أن في التشبيه السابقين تهويماً على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا

هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالنبي أسوة في المصاعب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشرّكين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولئن يستقله من قريبي العهد بالإسلام ، وقد أكّد هذا المعنى الضمّني قوله بمدّه « أياماً معدودات » .

والنرض الثالث إثارة الزايم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبي بكر بن العربي في المارضة قوله « كان من قول ما لك في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام من قبلنا وذلك معنى قوله « كما كتب على الذين من قبلكم » ، وفيه بحث مستعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضان فلاحظك أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة .

والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (نِصْرِي) يتبدى الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأول من الأشهر الرابع والخامس والسادس والعاشر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (يوريم) تذكاراً لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم (أحشوروش) في واقعة (استير) ، وعندهم صوم التطوع ، وفي الحديث : أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أما النصارى فليس ، في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى » ، ثم إن رهبانهم شرّعوا صوم أربعين يوماً اقتداء بالسيح ؛ إذ صام أربعين يوماً قبل بعثته ،

وَيُشْرَعُ عَنْهُمْ إِذْ يُذَكِّرُونَ نَذْرَ الصَّوْمِ عِنْدَ التَّوْبَةِ وَغَيْرَهَا ، إِلَّا أَنَّهُمْ يَتَوَسَّمُونَ فِي صِفَةِ الصَّوْمِ ، فَهُوَ عَنْهُمْ تَرْكُ الْأَقْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالشَّرَوَاتِ ، أَوْ هُوَ تَنَاوُلُ طَعَامٍ وَاحِدٍ فِي الْيَوْمِ يَمْجُزُ أَنْ تَلْحَقَهُ أَكْلَةٌ خَفِيفَةٌ .

وقوله « لِمَ تَقُولُونَ » بيان للحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو في قوة المفعول لأجله لَكُتِبَ ، و (لَمَل) إما مستعمارة لمعنى كى استعمارة تبعية ، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله ، في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال المترجى من غيره فعلاً ، والتقوى الشرعية هي اتقاء المعاصي ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصي ، لأن المعاصي قسيان ، قدم ينجم في تركه التمسك بالخمر والميسر والسرفه والنصب فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبعية كالأمر الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التمسك ، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها ، لأنه يُعَدِّلُ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةَ الَّتِي هِيَ دَاعِيَةٌ تِلْكَ الْمَعَاصِيَ ، لِيَرْتَقِيَ السَّلْمُ بِهِ عَنْ حَضِيضِ الْإِنْفَاسِ فِي الْمَادَةِ إِلَى أَوْجِ الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ ، فَهُوَ وَسِيلَةٌ لِلرَّيَاضِ بِالصِّفَاتِ الْمَلَائِكِيَّةِ وَالْإِنْفَاضِ مِنْ غِبَارِ الْكِدْرَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ .

وفي الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّةٌ) أى وقاية ولما ترك ذكر متملق جُنَّةٍ تَعَيَّنَ حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة ، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة ، ووقاية من الليل والأذواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات ؛ وقوله تعالى : « أَيَّامًا مَمْدُودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياما » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله الاستفادة من (لَمَل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام ، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كُتِبَ فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء ملحوظ الفصل بالأجنبي إذا كان المفعول ظرفا ، لاتساعهم في الظروف وهذا يختار الزجاج والخشري والرضي ، وسرّج هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه للوقوف ، تجنباً لالتعقيد الخلل بالصراحة .

والنائب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المأكول والمشروب وهو التساهل والدعة ، وكل ذلك يوفر القوى الجسدية والهموية

في الأجساد ، فتقوى الطباع الحيوانية التي في الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية . وتطغيان على القوة الماقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام ، لأنه يقي بهذيب تلك القوى ، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها ، فتكون نتيجة تعديلها في أوقات معينة هي مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو ترك بعض المأكول : أصل قديم من أصول التقوى لدى الملمين ولدى الحكماء الإشرافيين ، والحكمة الإشرافية مبناها على تزكية النفس بإزالة كدورات البهيمية منها بقدر الإمكان ، بناء على أن للإنسان قوتين : إحداهما رُوحانية مُنبئة في قراراتها من الحواس الباطنية ، والأخرى حيوانية مُنبئة في قراراتها من الأعضاء الجسدية كلها ، وإذا كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيئه من قوته الحيوانية إضاعةً تنشأ عن العمل الطبيعي للأعضاء الرئيسية وغيرها ، فلا حرج كانت زيادة الغذاء على القدر المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان نقصانه يترتب عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذي لا يمكن حفظ الحياة بدونه ، وكان تنلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تساؤل مظهر القوة الأخرى ، فلذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولها فتتلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ، بحيث يصير لا حظ له في الحيوانية إلا حياة الجسم المحافظة لبقاء الروح فيه ، ولذلك لم تعدل مقدار هذا التناقض بكيفية لا تقضى إلى اضمحلال الحياة ، لأن ذلك يضيع المقصود من تزكية النفس وإعدادها للعوالم الأخروية ، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام في الملل ووضعيته في حكمة الإشراف ، وفي كيفيته تختلف الشرائع اختلافاً مناسباً للأحوال المختصة هي بها بحيث لا يبيت القصد من الحياتين ، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا النرض من الصيام هو الكيفية التي جاء بها الإسلام ، قيل في هياكل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها من عالمها القوى البدنية ومشاعلها ، فإذا قويت النفس بالفصائل الروحانية وضمف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتلتقى منه المعارف » ، فمن الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوان والاقتصار على الثبات

أو الألبان ، وكان حكماء اليونان يرضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يمتدوا تركه أباما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج في إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انحراف صحة البدن أن يزن الحكيم شبهه من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زنتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يُبس بعده فتكون هي زنة طعام كل يوم .

وفي حكمة الإشراق للسهورودي « وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرض أربعين يوما تاركا للصوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله ا ه » .
وإذ قد كان من التمسد على الهيكل البشري بما هو مُستَوْدَعُ حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فن التمسد عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض ، لأن فيه خصلتين مفيدتين ؛ هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتمود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متممرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص السكيات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان ذرية على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إذا المرء لم يترك طعاما يُحِبُّه ولم يَنه قلبا غلويا حيث يحما
فيؤشك أن تلقى له الدهر سببة إذا ذكرت أمثالها تَمَلُّا القما

فإن قلت : إذا كان المقصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشهور بما يلاقيه أهل الخصاص من ألم الجوع ، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشغل في أصول المذات بين الفريقين من الطعام والشراب والقهو ، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كيفية صورة واحدة ، ولم تَكِل ذلك إلى السلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لاحتيا به في تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التعليم الصالح أن يضبط للمتعلم قواعدَ وأسابيلَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي زاولها فإن مُعَلِّمَ الرياضة البدنية يضبط للمتعلم كفايات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انقباضاً وركوعاً وقرْقفاءً ، بمعنى ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال البورة النموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه ، وهي كفايات حددها أهل تلك المرفة وأدّ نواجبها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وكل ذلك للطالين لذهبت أوقات طويلة في التجارب وتمددت الكفايات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياماً معدودات » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما مر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضاً ؛ تهيئنا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشيء القليل يمدّ عداً ، ولذلك يقولون : الكثير لا يمد ، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع مجيئه في التأنيث على طريقة الجمع بأنثى وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذي فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده « من أيام آخر » صفة الجمع الذي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياماً معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياماً معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلما الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجارى على جمع مذكر إذا أشبه أن يكون مؤنثاً مفرداً ، لأن الجمع قداول بالجماعة والجماعة كلفة مفردة وهذا هو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأننا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » لأنهم يقللونها غروراً أو تفريراً ، وقال هنا « معدودات » لأنها ثلاثون يوماً ، وقال في الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله في جمع جبل جبال على أحد التفسيرين وهو أكثر من جبال ، وعن اللزني أن الجمع لا لا يعقل مجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجنوع انكسرت والقليل منه يجيء بصيغة الجمع تقول : الأجزاء انكسرت له وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياماً معدودات» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كافي الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظاً ولا أثراً ، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أفلع إن صدق» .

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

تمتيع لحكم المزمة بحكم الرخصة ، فالقاء لمتعيب الأخبار لا للتفريع ، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تمجيداً لمتعيب نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال .

والريض من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعي بحيث تنور في الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض النال الذي لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربه فلا خلاف بينهم في أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والعطش المعتادين ، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضعفاً منهكاً أو تعاوده به أمراض سائلة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تمامه المرض بسببه . وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير ، وأعدل المبادئ ما نقل من مالك : لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيراً في السائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافي في الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن المشاق قسمان : قسم ضئيل لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والنسل في زمن البرد والكلبوم ، والخطاطرة بالنفس في الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له في العبادة

كوجع أصعب ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأمعاء وهذا الالتفات إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

. وذهب ابن سيرين وعطاء والبخارى إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة ؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تذهب إلى الفطر ضرورة كما في السفر ، يريدون أن العلة هي مظنة المشقة الزائدة فالبا ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين في شهر رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتني أصبى هذه فأفطرت ، وعن البخارى قال : اعتلت بنيسابور علة خفيفة في رمضان فمادني إسحاق بن راهويه في تمر من أصحابه فقال لي : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطرت ؟ قال : من أى مرض كان كما قال الله تعالى « فن كان منكم مريضا » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر ، وإتمام هذه حالة خاصة تصلح مثلا ولا تكون شرطا ، وعزى إلى الحسن والنخعي ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أن القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام ، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض المسوغين إفطار الصائم ، فلي التقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من المشقة الحاصلة للمسافر والمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أى أو كلن بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعملت مجازا في التمكن كما تقدم في قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أى مسافر ليكون نسا في التلبس ، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعازم عليه وأما قول

مَآذًا عَلَى الْبَدْرِ الْحَجَّابِ لَوْ سَفَرَ إِنَّ الْمَذْذَبَ فِي هَوَاهِ عَلَى سَفَرٍ

أراد أنه على وشك المات نخطأ من أخطاء المولى في الرمية ، فبني الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل في التلبس بالفعل ، على أن السافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية ، والسألة تختلف فيها فمن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرحلت دابته وليس ثياب السفر وقد تخارب غروب الشمس فمدا بطعام فأكل منه ثم ركب وقال : هذه السنة ، رواء الدارقطني ، وهو قول الحسن البصري ، وقال جماعة : إذا أصبح مقيا ثم سافر

بمد ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهري ، ومالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي ثور ، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وبالنسبة إلى المالكية فقال : عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والخزرجي ، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه ، وقال أبو عمر بن عبد البر : ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب ، ولقد أجاد أبو عمر ، وقال أحمد وإسحاق والشَّعْبِيُّ : يفطر إذا سافر بمد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذي يشهد له حديث ابن عباس في صحيح البخاري ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فسام حتى بلغ عُسْفَانَ ثم دعا بماء فرفمه إلى يديه ليريه فأفطر حتى قدم مكة ، قال القرطبي : وهذا نص في الباب فسقط ما يخالفه .

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل : فصيام أيام أخر ، تنصيها على وجوب صوم أيام بعيد أيام الفطر في المرض والسفر ؛ إذ المدد لا يكون إلا على مقدار مماثل . فمن للتبويض إن اعتبر أيام أهم من أيام المدة أي من أيام الدهر أو السنة ، أو تكون من تمييز عدة أي عدة هي أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة » ، ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع ؛ إذ كل جمع مؤنث ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى أنما « أياماً معدودات » قال أبو حيان : واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لثلاث يظن أنه وصف لعدة ، وفيه نظر ؛ لأن هذا الظن لا يوقع في لبس ؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يمتنى بدفع مثل هذا الظن ، فالظاهر أن المدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ .

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف في كلام العرب . وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والمدل ، أما الوصفية فظاهرة وأما المدل فقالوا : لما كان جمع آخر ومفردة بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام كان حقه أن يلزم الإفراد والتذكير جرياً على سبيل أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الإفراد والتذكير فلما نطق به العرب مطابقاً لموصوفه في التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والمدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان ؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) تخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك في تثنيته وجمعه بالآلف والنون لثقله وقومهما ، وفيه ما فيه .

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام آخر ، فلم تبين أن تكون متتابعة أم يجوز تفريقها ، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها ، ولا وجوب الكفارة على الفطر متعمداً في بعض أيام القضاء ، ويتجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيد به كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر التخصيص ، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة للقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وذلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام آخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهار وفي كفارة قتل الخطأ .

فذلك أنى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيدت به آية كفارة الظهار وكفارة قتل الخطأ .

وفي الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر ، قال الباجي في المنتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستصحاب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام آخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضي الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسع إلى شهر شعبان من السنة الواالية للشهر الذي أفطر فيه ، وفي الصحيح عن عائشة قالت : يكون على الصوم من رمضان فإستطيع أن أقضيه إلا في شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذ داود الظاهري فقال : يشرع في قضاء رمضان ثاني يوم من شوال الماقب له .

وأما من أفطر متعمداً في يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظاً لحُرمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوى أصله .

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ﴾

عطف على قوله «عليكم الصيام» والمطوف بمض المطوف عليه فهو في المعنى كبذل البعض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله «كتب عليكم الصيام» .

والطيق هو الذى أطلق الفعل أى كان في طوره أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة المجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطاق ، وفسرها الثراء بالجهد بفتح الجيم وهو الشقة ، وفي بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يطوقونه فلا يطيقونه . وهى تفسير فيها أحسب ، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعلى . تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية .

وقد سئوا من هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة الرضع والحامل فهؤلاء يفطرون ويصومون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعي وهو مذهب مالك والشافعى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم ، ووافق أبو حنيفة في الفطر ؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى «وعلى الذين يطيقونه فدية» هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتلها إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عشرين بالمائة يفطر ويعلم لكل يوم مسكينا خبزا ولحما .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يصومه بالإطعام ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكما كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه ، وذكر أهل التامسوخ والنسوخ أن ذلك فرض فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل ذلك عن ابن عباس وفي البخارى عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أعلم كل يوم مسكيناً ترك الصوم من يطعمه ورخص لهم في ذلك فَنَسَخَهَا « وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرَ لَكُمْ » ، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير متادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر . ونلتحق بالحرّم والرضع والحامل كلّ من تلحقه مشقة أو توقع ضرر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمراض واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حرّ ، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصنائع والحديد والحماي وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتة وتسييد الطرقات والنظائر .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة اليّين إلى يثاقه كما قرأنا نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر : فدية طام مساكين ، بإضافة فدية إلى طام ، وقرأه الباقر بن قتيبة وإبدال طام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين ، وقرأه الباقر بصيغة المنفرد ، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطبقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الأفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادة من الطعام للتغذي به في البلد ، وقدره فقهاء المدينة مداً بعد النبي ، صلى الله عليه وسلم من برّ أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطبقونه فدية الخ ، والتطوع : السعي في أن يكون طامنا غير مكروه أي طام طوعاً من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حسن وشرف وهو منصوب لتضمنين تطوع بمعنى أتى ، أو يكون خيراً صفة لمصدر محذوف أي تطوعاً خيراً . ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذي الكلام بصده وهو الإطعام لا عمالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون الزاد : فن زاد على إطعام

مسكين واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون : من أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، ومن عاهد : من زاد في الإطعام على اللذ وهو بعيد ، إذ ليس اللذ مصححاً به في الآية ، وقد أطمع أنس بن مالك خبزاً ولحماً عن كل يوم أقطره حين شاخ .
وخير الثاني في قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدراً كالأول ويكون المراد به خيراً آخر أى خير الآخرة .

وجوز أن يكون خير الثانى تفضيلاً أى فالتطوع بالزيادة أفضل من تركها وحذف الفضل عليه لظهوره .

﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 184

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلاً في إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب في الصوم وتأنييس به ، وإن كان نازلاً في إباحته لصاحب المشقة كالهرم فكذلك ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما بعده ، فيكون تفضيلاً للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر يختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض . وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أى تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أى إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنیا وثوابه أخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخرى .
وجيء في الشرط بكلمة (إن) لأن علمهم بالأميرين من شأنه ألا يكون محققاً ؛ خلفاء القائدين .

﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلالها هذه الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المددوات شهر رمضان ، والجملة

مستأنة بياناً ، لأن قوله « أياماً ممدودات » يثير سؤال السامع من تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهراً بالنصب على البدلية من أياماً : بدل تفصيل .
وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال في المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتعيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره ، وإذا جَوَزَتْ أن يكون هذا الكلام نسخاً لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتراح الخبر بالغاء حيث أخذ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذي هو شبيه بالشرط ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب ، أو على زيادة الغاء في الخبر كقوله :

* وَثَلَّةٌ خَوْلَانٌ نَانِكِيحٌ قَتَاتِهِمْ ^(١) *

أنشده سيوييه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثني عشر جزءاً من تقسيم السنة قال قتال « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض » والشهر يتحدى من ظهور الهلال إلى الحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشبهونه لبراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس متقولاً ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من ريمض بكسر الهمزة إذا احترق ؛ لأن الفعلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو متقول من المصدر . ورمضان علم على الشهر التاسع من أشهر السنة الربيعية القمرية المنتهية بالحرم ؛ فقد كان العرب ينتضون أشهر العام بالحرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هي اقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم ، ألا ترى أن كليباً جبل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال :

حَتَّى إِذَا سَلَخْنَا جُمَادَى سِتَّةَ جَزَاءٍ فَظَالِ سَائِمُهُ وَسَيَامُهَا

ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون ؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة ، لأن رمضان أول أشهر الحارلة بناء على ما كان من القسي في السنة عند العرب إذ كانت

(١) ثلته :

* وَأَكْرَمَةُ الْحَيَيْنِ خَوْلَا كَمَا هِيَ *

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران : الفصل الأول الحريف وشهره محرم وصفر ،
 الثاني ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب والتمر وشهره ربيع الأول وشهر
 ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر ، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهري
 ربيع » ، الثالث الشتاء وشهره جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فِي لَيْلَةٍ مِنْ جَمَادَى ذَاتِ أُندِيَّةٍ لَا يُبْصِرُ الْكَلْبُ مِنْ ظُلْمَائِهَا الطُّنْبَا
 لَا يَتَّبِعُ الْكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ حَتَّى يَلْفَ عَلَى خَيْشُومِهِ الذَّنْبَا
 الرابع الربيع الثاني - والثاني وصف للربيع - وهذا هو وقت ظهور النور والكمأة
 وشهره رجب وشعبان ، وهو فصل الدّر والطّر قال النابغة يذكر غزوات النعمان
 ابن الحارث :

وَكَاثَتْ لَهُمْ رَيْبِيَّةٌ يَحْدَرُونَهَا إِذَا خَضَخَصَتْ مَاءَ السَّمَاءِ الْقَبَائِلُ
 وَسَمَّوْهُ الثَّانِي لِأَنَّهُ يَجِيءُ بِمَدِّ الرَّبِيعِ الْأَوَّلِ فِي حِسَابِ السَّنَةِ ، قال النابغة :
 فَإِنْ يَهْلِكُ أَبُو قَابُوسَ يَهْلِكُ رَيْبِعُ الثَّانِي وَالْبَلَدُ الْحَرَامُ
 في رواية وروى « ربيع الناس » ، وسموا كلا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب ، الفصل
 الخامس ، الصيف وهو مبدأ الحر وشهره رمضان وشوال ، لأن النوق تشول أذناها فيه
 تعرد الذباب .

السادس القيظ وشهره ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة ، كل
 فصل له ثلاثة أشهر ؛ وهي الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان ، والصيف وشهوره
 شوال وذو القعدة وذو الحجة ، والحريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول ، والشتاء
 وشهوره شهر ربيع الثاني - على أن الأول والثاني وصفان لشهر لالربيع - وجمادى الأولى وجمادى
 الثانية .

ولما كانت أشهر العرب قريّة وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التي نجى
 بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً ، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من
 الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جملوا للأشهر كبساً بزيادة شهر في السنة
 بمدة ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسيء .

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني ؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعنى الأول ، فالأول والثاني صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحد مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما ففتح جزء العلم من الصرف كما منع هريرة في أبي هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبي صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيمانا واحتسابا » بنصب رمضان وإنما أنجز إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديريان كما في أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لهم يقتضى عدم ذكره إما لأنه الأشهر في فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصاً ، لا سيما مع تقدم قوله « أياما » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فاللعنى أن الجزء المروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذى جعل ظرفاً لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدين فكلاماً حل الوقت المعين من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حلوله مكرراً في كل عام كان وجوب الصوم مكرراً في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميع الأزمنة الستة به طول الدهر .

وظاهر قوله « أتزل فيه القرآن » أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان ، لأن الثابت في سنة الموصول أن يكون السامع عالماً باختصاصها بمن أجرى عليه الموصول ، ولأن مثل هذا الحديث الدينى من شأنه ألا يخفى عليهم ، فيكون الكلام تذكيراً بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضاً أن يكون إعلاماً بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف محققين بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقاً لمعرفة ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك غرض أعلى كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبار عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبراً لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإتزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الغيل فمبّر عن إتزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدّر إلحاق تكملته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل في مثله ؛ لأن الشهر الذي أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعده سنين ، فإن سيام رمضان فرض في السنة الثانية للهجرة فبين فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقة عدة سنين فيتمين بالقرينة أن المراد أنزل في مثله أى في نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد ، وإنما هذه اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة المقدار كما قال تعالى « وذكّرهم بأيام الله » ، فخلق الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في التفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلاً مستحقاً تنويعها بكونها تذكراً لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سنة الهدى في الحج ، لأن في مثل ذلك الوقت ابتلى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عزّم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويجيء من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولادة الأمور الشرعية القائمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم في أممهم من الأمراء والقضاة والأئمة .

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوماً متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متصلة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وقت شهر معين وجعل قريبا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شُرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهذاها مناسب أن يكون ما به تطهير النفوس والتقرب من الحالة الملكية واقفا فيه ، والأغلب على ظني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه في غار حراء قبل أن يُنزل عليه الوحي إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبتيّة

من الملة الحنيفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحجراه شهر رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين ل سبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والمخاطبة التي لا تنافي العامة ، وبالبينات من الهدى : ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الحق الذي ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفرق بين الحق والباطل أى إعلان الفارقة بين الحق الذى جاءهم من الله وبين الباطل الذى كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » الذى هو بيان لقوله « كتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله « كتب عليكم الصيام » من استيفاس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حث الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين آمنوا » مثل الضمائر التى قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شَهِدَ » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بدرا وشهد أحداً وشهد العقبة أو شهد للشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه فعمل شَهِدَ أى حضر في الشهر أى لم يكن مسافراً ، وهو المناسب لقوله بعده « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ » .

أى فن حضر فى الشهر فليصمه كله ويُفهم أن من حضر بمغضه يصوم أيام حضوره .
ويجوز أن يكون « شَهِدَ » بمعنى عَلِمَ كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إله إلا هو »
فيعكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد
بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شَاهد ، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله
بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد فى الأساس قول ذى الرمة :
فأصبح أجلى الطرف ما يستريده يرى الشهر قبل الناس وهو نحيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر
ومن يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضى إلى أن كل فرد من الأمة معلق
وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل ،
ولهذا فليس فى الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بمحدث (لا تصوموا
حتى تروا الهلال ولا تفتطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له) وفى معنى الإقرار له
معامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القرءان بهمزة مفتوحة بمد الراء الساكنة وبعد الهزمة ألف ، وقرأه
ابن كثير براء مفتوحة بمدها ألف على نقل حركة الهزمة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف .
وقوله « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة » قالوا فى وجه إعادته مع تقدم نظيره
فى قوله « فن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين
التدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كتب عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب عن
الريضة والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم
واجبا على التمين خيف أن يظن الناس أن جميع ما كان فى الآية الأولى من الرخصة قد نسخ
فوجب الصوم أيضاً حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك فى هذه الآية الناسخة تصريحاً
ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء
على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها ، فإن درجنا على أنهما ترتبا فى وقت واحد كان الوجه
فى إعادة هذا الحكم هو هذا الوضع الجدير بقوله « ومن كان مريضاً » لأنه جاء بمد تمين
أيام الصوم ، وأما ما تقدم فى الآية الأولى فهو تمجيل بالإعلام بالرخصة رفقا بالسامين ،
أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعلم ، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنى قوله « فنشهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾

استئناف بياني كالملة لقوله « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَمَا عَلَيْهِ مِنَ صِيَامٍ فَيَتَمَدَّدْ إِلَىٰ مَا كَانَ عَلَىٰ صِيَامِهِ ثُمَّ يُدْرِكُ الْيَوْمَ فَهُوَ كَنَفْسِهِ » .
لحكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة .

وقوله « ولا يريد بكم العسر » نقيض اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملتي إثبات ونفي لأن المقصود ابتداء هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدًا لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلًا لجميع ما تقدم من قوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من الصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : الْيُسْرَ وَالْعُسْرَ بكون السين فيهما ، وقرأ أبو جعفر بضم السين ضمة إنباع

﴿ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

تَشْكُرُونَ ﴿ ١٨٥ ﴾

عطف على جملة يريد الله بكم اليسر ، إذ هي في موقع الملة كما علمت ؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فنشهد منكم الشهر » إلى قوله « فعدة من أيام أخر » .

واللام في قوله « ولتُكَبِّرُوا » تسمى شبه الزائدة وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أي مادة أَمَرَ الَّذِينَ مَفْعُولُهَا أَنْ الْمَصْدُوقَ بِمَعْنَى فَعْلُهَا ، فحق ذلك

المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تمدجه باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الكشف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذي بعد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدرة .

والمرى : يريد الله أن تكمّلوا المدة وأن تكبروا الله ، وإكمال المدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بمدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن في تلك المدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبخصه الإفطار لصاحب العذر حصلت رخصة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتكمّلوا بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكل وقرأ أبو بكر من عاصم ويمقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كمل .

وقوله ولتكبروا الله على ما هداكم عطف على قوله ولتكمّلوا المدة ، وهذا يتضمن تليلا وهو في معنى علة غير متضمنة لحكمة ولكنها متضمنة لفصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتكبير تعميل مراد به النسبة والتوصيف أي أن تنسبوا الله إلى التكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني ، والتكبر هنا كبر معنوي لا جسمي فهو المظنة والجلال والتزهي عن الناقص كلها ، أي تصفوا الله بالمظنة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتعويل هنا مأخوذ من قمل للنحو من قول يقول ، مثل قولهم : بسمل وحمد وهلل وقد تقدم عند الكلام على البسملة ، أي لتقولوا : الله أكبر ، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكام والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم في الاعتقاد كالآله الباطلة ، وإثبات الأعظمية لله في كلمة (الله أكبر) كناية من وحدانيته بالإلهية ، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عداه والناقص غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاق شيئا من النقص ، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال السجود لنير الله ، وشرع التكبير عند نحر اليدين في الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم ، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام في خطبة العيد .

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جليلة وهي أن الشرّكين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطّيح بالدماء ، فكان لقول السلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متزّه عن ضراوة الأسمان .

وقوله « ولعلكم تشكرون » تليّل آخر وهو أهم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تمظيم يتضمن شكرا والشكر أهم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تمظيم لله تعالى ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهر الشكر ليس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلته مما يريده الله ، وهو غير منفصل في لفظ التكبير ، وعمل في وقت التكبير ؛ وعده ، وقد يفت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قوله فيه لفظ الله أكبر ، والمشهور في السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك والشافعي : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا ومحمدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر ، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحد : هو واسع ، وقال أبو حنيفة : لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات . وأما وقته : فحكي الفطر يتدّى من وقت خروج المصلّي من بيته إلى عمل الصلاة ، وكذلك الإمام ومن خرج معه ، فإذا بلغ عمل الصلاة قطع التكبير ، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا فائدة في التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلّون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى اقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير ، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بسدد تفسيرها .

فأما في الأضحية فيزاد على ما يذكر في النذر التكبير عقب الصلوات المروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحية إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتي تفصيله في تفسير قوله تعالى « واذكروا الله في أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجملة السابقة المتعاطفة أى لتكلموا المدة ، ولتكبروا ، ولعلكم تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وحده لأنه في مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادي عني » ، أى العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « ولعلكم تشكرون » وتدعون فاستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارة إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهرا أو سرا ، وليكون نظم الآية مؤذنا بأن الله تعالى يمد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : « وإذا سألوكم عن حكمهم على فإن قريب منهم أجيب دعوتهم ، وجعل هذا الخبر مرتبا على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهيجس هذا في نفوسهم بمد أن يسموا الأمر بالإكثار والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال قصد الاهتمام بما سيدكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال حلقمة :

فَإِن تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَيْرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

والعلماء يقتضون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف . ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهل قل هي مواقيت » ويسألونك عن اليمنى قل إصلاح لهم خير » ، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام في صورة الحكم الكلي إذ جاء بحكم عام

في سياق الشرط فقال « سألك هبدي » وقال « أجيب دعوة الداع » ولو قبل وليدعوني فاستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خاصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لمن وارتباطها بهم من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائمه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالباً في ذكر العباد مضافاً لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « أنتم أضللتم عبادي هؤلاء » بمعنى الشركين فاختصاصه أنه في مقام تقديمهم على استبعادهم للأصنام .

وإنما قال تعالى « فإني قريب » ولم يقل : فقل لهم إني قريب - إيجازاً لظهوره من قوله : « وإذا سألك عبادي عني » ، وتنبهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهي إيهام أن الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي صلى الله عليه وسلم تنبهاً على شدة قرب العبد من ربه في مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بأن ، لأن الخبر قريب وهو أن يكون تعالى قريباً مع كونهم لا يرونه .

وأجيب خبر ثان لأن وهو المقصود من الإخبار الذي قبله تمهيداً له لتسهيل قبوله . وحذف ياء المتكلم من قوله « دعان » في قراءة نافع وأبي عمرو وحزمة والكسائي ؛ لأن حذفها في الوقت لئلا يجهلوا بعد أهل الحجاز ، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عندهم ولأن الرسم يبين على حال الوقت ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهي لغة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقت فاسلة لكان الحذف متفقاً عليه في قوله تعالى « وإياي قارهيون » في هذه السورة . وفي هذه الآية إيهام إلى أن الصائم مرجو الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته ، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان ، لأن الخبر لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم ، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطا للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعوتى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تفريع على أجيب أى إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا وأمرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم ، أو قول يدل على الاستعداد للحضور نحو (لييك) ، ثم أطلق مجازا مشهورا على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسأله فكأنه أجاب نداه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفا منافرا والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثانى الدوام ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذكر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « لهم يرشدون » تقدم القول فى مثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفريح وضرب ، والأشهر الأول .

﴿ أَجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَنْبَأُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمته رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فصأت الجلة عن الجمل السابقة .

وذكروا السبب نزول هذه الآية كلاما مضطربا غير مبيّن فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى الشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بمد ذلك جاء عمر يريد أمراته فقالت : إني قد نمت فظن أنها تمتل فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن هازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسحق لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبة لك فبقى كذلك فلما انقصف النهار أغمى عليه من الجوع ، وفي كتاب التفسير من صحيح البخارى من حديث المراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فأمر الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية ، ووقع لمكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر ، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقيل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة المشاء حكما مشروعا بالسنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصمغاني أن يكون هذا نسخا لشيء يقرر في شرعنا وقال : هو نسخ لما كان في شرعية النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا في النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار ، والمقصود منها إبطال شيء يؤممه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى المشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة المشاء وقيامها فإذا صلوا المشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدءا وقت الإمساك الليل ظنوا أن النوم إن حصل في غير إباحته المتأد بكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثرون من الإصباح في رمضان على جنابة ، وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يبنى بدو صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لئلا هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد بن جرير من طريق السدى ، ولهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتعارفة ، وذكر ابن العربي في المارسة عن أبي القاسم من مالك كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يعلم لم يعلم من الليل شيئا فأمر الله « فالكن بأمرهم » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

زيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد في روايات البخاري والاسائي أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا في حديث قيس بن صرمة عند أبي داود وله من زيادات الراوي .

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درجّه فشرع الصوم شهراً على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلاً ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل . وآلية الصيام الآلية التي يعقبا صيام اليوم الموالي لها جرباً على استعمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالي لها إلا ليلة عرفة فإن الراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة .

والرّفث في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فهما وهو الظاهر ، وتمديته إلى ليتيمين المعنى المقصود وهو الإفضاء ، وقول « هن لباس لكم » جملة مستأنفة كالملة لما قبلها أي أحل لفسر الاحتراز من ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك من قربان النساء في ذلك الوقت عنتاً ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك من قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه في النهار باليعد عن المرأة ، ف قوله تعالى « هن لباس لكم » استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحياء القرآن ، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم : لا بأس الشيء الشيء ، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة الفاحلة حقيقة عُرْفية فجاء القرآن فأحيها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريب منها قول امرئ القيس :

* فسلّي ثيابي من ثيابك تنسّل *

و « تنسّلون » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتتال من الخون وأصله تنسّلون فصاروا الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأن ذلك تفرير بها ؛ إذ يوهما أن الشقة مشروعة عليها وهي ليست بمشروعة ، وهو تمثيل لمخالطتها في الترخص بفعل ما تروته محرماً عليكم فتقدّمون تارة

وتجتمعون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل في قوله تعالى «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» .
والمنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تسبونوها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة
كالاكتساب والكسب كما في الكشف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى «ولا تجادل عن
الذين يحتلون أنفسهم» .

وقوله تعالى «فَالَّذِينَ بَشَرُوا فِي الْأُمْرِ بِالْإِبَاحَةِ ، وَلَيْسَ مَعْنَى قَوْلِهِ «فَالَّذِينَ» إِشَارَةً
إِلَى تَشْرِيعِ الْمُبَاشَرَةِ حِينَئِذٍ بَلْ مَعْنَاهُ : «فَالَّذِينَ» اتَّضَعَ الْحُكْمُ فَبَاشَرُوا وَلَا تَحْتَاطُوا أَنْفُسَكُمْ
وَالِإِضَاءَةُ الطَّلَبُ ، وَمَا كَتَبَهُ اللَّهُ : مَا أَبَاحَهُ مِنْ مُبَاشَرَةِ النِّسَاءِ فِي فَيْرِ وَقْتِ الصِّيَامِ أَوْ اطْلُبُوا
مَا قَدَّرَ اللَّهُ لَكُمْ مِنَ الْوَلَدِ تَحْرِيمًا لِلنَّاسِ عَلَى مُبَاشَرَةِ النِّسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُونَ النِّسْلُ مِنْ ذَلِكَ
وَذَلِكَ لِتَكْثِيرِ الْأُمَّةِ وَبِقَاءِ النَّوْعِ فِي الْأَرْضِ .

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تُبَشِّرُوا هُوَنًا وَآتُمُّوا عِصْيَانَكُمْ فِي
الْمَسْجِدِ ﴾

عطف على «بشروهن» ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرها يلتقي به بين
التياب بشده بارة أو مخيط ، يقال خاط الثوب وخيطه . وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا
مماوية رضى الله عنه في قبره كالمخيط ، والخيط هنا يراد به الشماع الممتد في الظلام والسواد
المتد بجانبه قال أبو ذؤاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَصَابَتْ لَنَا سَدَقَةٌ^(١) وَلَا حَاحَ مِنَ الصَّبْحِ خَيْطٌ أَنْارَا

وقوله «من الفجر» من ابتدائه أى الشماع الناشئ عن الفجر وقيل بياضه وقيل بتمضيته
وكذلك قول أبي ذؤاد «من الصبح» لأن الخيط شائع في السلك الذى يخاط به فهو قرينة
إحدى المنين المشترك ، وجمله في الكشف تشبيهاً بلبنا ، فلمه لم يثبت عنده اشتهاً لإطلاقه
على هذا المعنى في غير بعض الكلام ، كآية وبنت أبي ذؤاد ، وعندى أن القرآن ما أطلقه
إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة القصصى دون إراحة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح .

(١) السدقة الضوء بلنة قيس والظلمة بلنة عيم فهى من الأضداد في الريبة .

وقد جرى في الناية بحثي وبالتبيين للدلالة على أن الإمساك يكون عند انصباح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الإفطار بمرح المنطوق؛ وقد علم منه لامحالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله « آتوا الصيام إلى الليل » بياناً لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى « ثم آتوا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم سائمون من قبل .

والى الليل غاية اختير لها (إلى) للدلالة على تمجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تتخذ منها الناية بخلاف حتى، فالراد هنا مقارنة لإتمام الصيام بالليل .

واعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الربوي وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار؛ لأن ذلك كالإشارة لهم، ولا التفتات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندي من قدماء الحنفية من الاستدلال بـ ثم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجاً لمذهب أبي حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكانه قال ثم بعد تبين الخيطين من الفجر صوموا أو آتوا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل .

هذا ، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة ، فروى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال « لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود عرفت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجلستما تحت وسادتي فجلت أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود فندوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله : إن وسادك لمرئض ، وفي رواية : إنك لمرئض الفقا ، إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار .

وروي عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « من الفجر » فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد « من الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما صله عدي ابن حاتم قد كلن عليه غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عدياً أسلم سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فرض

سنة اثنتين ولا يُقَلُّ أن يَبْتَئِي المسلمون سبع أو ثمانِي سنين في مثل هذا الخطأ ، فضل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مُدة شرع السيام ، ومحل حديث عدى بن حاتم أن عديا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه مَنْ تقدموه ، فإن الذي عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن عدى أنه قال لما زلت « حتى يَبَيِّنَ لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكتمة ، فيَتَمَيَّن أن يكون محل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبل قَرَض رمضان أى صوم عاشوراء أو صوم النَّذر وفي صوم التَّطوع ، فلما زلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يملونه خطأ ، ثم حَدَّث مثل ذلك لعدي بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة في صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » - وقوله - فأُزِلَّ اللهُ بِمَذْكَ « من الفجر » مرويا بالمعنى فجاء راويه بمبارات قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع في الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبي مريم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فأُزِلَّ بِمَذْ - أو بِمَذْكَ - من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فأُزِلَّ اللهُ بِمَذْ « وكلا واشربوا - إلى قوله - من الفجر » .

وأياً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتميز به من قبيل الظاهر لا من قبيل الجمل ، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدح في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يَبَيِّنَ » على أن تكون (مِنْ) تمليلية أى يكون تبيينه بسبب ضوء الفجر ، فصنموا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم « إِنَّ وَسَادَكَ لَمَرِيض - أو إنك لمرِيض التَّفا » كناية من قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كله عليه السلام .

وقوله تعالى « وَلَا تُبَشِّرْهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ » عطف على قوله بأشروهم لتصد أن يكون المتكسف صالحاً . وأجموا على أنه لا يكون إلا في السجدة لهاته الآية ، واختلفوا في صفة السجدة فقيل لا بد من السجدة الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحفيق وهو مذهب

مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله ، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا
الفسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ
لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .
فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود عَنِ أن المشار إليه هو التحديدات
المتضمن عليها الكلام السابق وهي قوله : « حتى يتبين لكم الخيط - وقوله : إلى الليل -
وأنتم عاكفون » من كل ما فيه تحديد ينفى تجاوزه إلى ممعية ، فلا يخطر بالبال دخول
أحكام الإباحة في الإشارة مثل « أحل لكم » ومثل « فالتن بَشْرُوهُنَّ » .

والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر ،
وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وَحَدَّ حدودا
فلا تمتدوها . وستأتي زيادة بيان له في قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تمتدوها » .

وقوله « فلا تقربوها » نهي عن مقاربتها الوقفة في الخروج منها على طريق الكناية
لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي
هي أحسن » ، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تمتدوها » . كما سيأتي
هناك وفي معنى الآية حديث « من حام حول الحمي يوشك أن يقع فيه » .

والقول في « كذلك يبين الله آياته للناس » تقدم نظيره في قوله « وكذلك جعلناكم
أمة وسطا » أي كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أي جميع آياته لجميع الناس ،
والقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس ، وقوله :
« لملمهم يتقون » ، أي إرادة لا تقائهم الوقوع في المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام
لما اهتموا لطريق الامتثال ، أو لملمهم يلتبسون بناية الامتثال والإتيان بالأمورات على
وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لأنوا بعبادات غير مستكدة
لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا ممنورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين بإثم التعمير

إلا أنهم لا يلبثون صفة التقوى أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فعمل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول مخوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 188

عطف جملة على جملة ، والمناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجراءة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير الأذن فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فمطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل ، والشاكلة زادت المناسبة قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم فى الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال فى الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شئنة مروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن اللبس ، ومن غصب القوى مال الضعيف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن التمرر والمقامرة ، ومن الرأبة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس من طيب نفس ، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الثم وهو هنا استمارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال النير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استمارة تمثيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونُسُره بأنه « ما يقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس فى تناول الضروريات والحاجات والتحسينات بحسب مبلغ حضارتهم حصلها بكسح » ، فلا يمد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويمد الماء المحضر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والحطب مالا ، وما ينحت الرء لنفسه فى جبل مالا .

واللَّامُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأنظمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لأكله وللارتفاع بصوفه وشره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أسوافها وأوبارها وأشمارها أثنا وعتما إلى حين » وقال « لتركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمى العرب الإبل مالا قال زهير :

* صَحِيحَاتِ مَالٍ طَالِمَاتٍ بِمَخْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذي أحل عليه في سبيل الله ما صحيت عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن النعمة حاصله به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات التنظيم ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعنده وعند احتياج الناس وعنده ، وفي الحديث (يقول ابن آدم مالي مالي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيت فأغنيت) فالخسر هنا للكمال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع الرضى .

النوع الثانى : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزراعة وللبناء عليها ، والنار للطبخ والإضاءة ، والماء لسقي الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الخشب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثانى لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فنضت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو عودة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامة بهوضه مما اصطلاح البشر على جملة عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهذا هو المبرر منه بالنقد أو بالتملة ، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على مدنى الذهب والفضة وما اصطلاح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات وما اصطلاح عليه التأخرون من التعامل بالحديد الأبيض والأوراق المالية وهى أوراق المعارف المالية المعروفة وهى حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمنة السلم والأمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التى تزوجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وتولى في التعريف : حلسا بكده ، أردت به أن شأنه أن يكون حلسا بسمى فيه كلفة

ولذلك عبرت عنه بالكسح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسباً والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » وهذا كالخطب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والسهل ، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق ككنى الجبال والتقاط الكمأة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والنرس والحب ، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فيها لا حاجة له به إما بشامل بأن يعطى الرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو ، أو بإعطاء ما جملة الناس علامة على أن مالكة جدير بأن يأخذ به ما قدر بمقداره كدينار ودرهم فى شيء مقوم بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم قائل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن الوجه هو ما يرضى صاحب المال أسمى الموض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والفهارى مثل ولولا تأكلوا أموالكم إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وفلولا تأكلوا وقع فى حيز النعى فهو عام ، فأفاد ذلك نهياً لجميع المسلمين عن كل أكل وفى جميع الأموال ، فلنا هنا جمان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمان فى كلام العرب احتمال أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر على التوزيع نحو ركب القوم دولهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم قوا أنفسكم » ، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله « ولا تلذوا أنفسكم - و قوله - فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتويل فى ذلك على القرائن .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بمفهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : . بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسطا خلال طرفين ، فلم أن الطرفين
أكل وما كؤل منه والمال بينهما ، فلزق أن يكون الآكل غير المأكؤل وإلا لما كانت
فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :
المرتبة الأولى : ما حله جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلا كالنصب والسرقة
والخيلة .

المرتبة الثانية : ما لحقه الشرع بالباطل فيبين أنه من الباطل وقد كان خفيا عنهم وهذا
مثل الربا ؛ فإنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل
بدو صلاحها ؛ ففي الحديث : أرأيتَ إن منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه ،
والأحاديث في ذلك كثيرة قال ابن الربى : هي خمسون حديثا .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا
عجال للاجتهاد في تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم
وأشهب من المالكية وتفصيله في الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت في قضية عبدان الحضرمى وامرى القيس الكندى
اختصا لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة في صحيح
مسلم ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيها وإنما ذكر ذلك ابن أبى حاتم .

وقوله تعالى « وتذللوا بها إلى الحكام » عطف على تأكلوا أى لا تذللوا بها إلى الحكام
لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل .

وخص هذه الصورة بالنهى بمد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل ؛ لأن
هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرمت كثيرة ، وللدلالة على أن معطى الرشوة آثم مع أنه
لم يأكل مالا بل آكل غيره ، وجوز أن تكون الواو للمية وتذللوا منصوبا بأن مضرة
بمدها في جواب النهى فيكون النهى عن مجموع الأمرين أى لا تأكلوها بينكم تدلين بها
إلى الحكام لتأكلوها وهو يفضى إلى أن النهى عنه في هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون
المراد الاعتناء بالنهى عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء في الأصل إرسال الدلو في البئر وهو هنا مجاز في التوسل والدفع .

فالمنى على الاحتمال الأول ، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقاً من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بما لا غيره فعلى تحريم الرشوة ، وللقضاء بنير الحق ، ولأكل القضي له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .
والمنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتساب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام ، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا يستطيعون أكلها بالنفب ، وكأن الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يخفى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلاً على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح الناطق .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضي لا يغير سنة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لا فيه من تغيير الحق ، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييراً لما كانوا عليه فى الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضمفاء قال صَنَّاانَ الْيَشْكُرَى :

لَوْ كَانَ حَوْضٌ حِجَارٍ مَا شَرَبْتُ بِهِ إِلَّا يَأْذَنُ حِجَارٍ آخَرَ الْأَبْدِ
لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَى يَأْخُوتِهِ رَبُّ النَّوْنِ فَأَمْسَى بَيْعَةً الْبَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبنون الرشا للحكام ، ولما تنافر عامر بن الطفيل وعقمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتضليل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأتهما كركبى البير الأدرم الفحل تستويان فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَّمْتُمُوهُ قَضَى بَيْنَكُمْ أَزْهَرُ مِثْلُ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ
لَا يَقْبَلُ الرِّشْوَةَ فِي حُكْمِهِ وَلَا يُبَالِي غَنَى الْخَاسِرِ

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضمرة بن ضمرة التهملى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف الكلب فى منافرة بينه وبين مبيد بن فضالة القمى ليقتره

عليه فعل ، ويقال إن أول من ارتشى في الإسلام يَرَقاً غلامٌ عمر بن الخطاب رشاه النيرة ابن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن يرقاً لما كان هو الواسطة في الإذن للناس وكان الحق في التقديم في الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطراً غيره إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للغرض من عدالة بعض الصحابة فإن مسح ولا إخاله : فالنيرة لم يرق في ذلك بأساً ؛ لأن الضرر اللاحق بالنير غير معتد به ، أوله رأه إحساناً ولم يقصد التقديم ففسله يرقاً إكراماً له لأجل نواله ، أما يرقاً فلمه لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية ؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهي لأكل مال بالباطل وليست هي أكل مال بالباطل فلذلك عطف على النهي الأول ؛ لأن الحاكم موكلٌ للمال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل ؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من المحسوم إلا إذا لم يجعل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معين على القضاء سواء فيه كلا المحسومين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إتاعه سريع في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع في المسألة ، فإن إباحة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يحل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان يحل أو حرمة وأدعاء المحكوم له بسبب معين أي كان القضاء بمقد أو فسخو كان مستنداً لنهية شهود وكان القضي به مما يصح أن يبتدأ هذا الذي يحكم منه غالب فقهاء مذهبه يخصصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلاً خطب امرأة هودونها فأبته فادعى عليها ، عند على أنه تزوجها وأقام شاهدين زورا ف قضى على شهادتهما فقات المرأة لما قضى عليها ، إن كان ولا بد فزوجني منه فقال لها على شاهداك زوجاك ، وهذا الدليل بمد تسليم صحة سننه لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يمارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث الروية نحو حديث « فن قضيت له ، بحق أخيه

فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار» ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث القدر بعد الحكم إظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها القدر أن تمتنع فيصيح الحكم معلقا .

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وقاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضي يصحبه ينزل منزلة استكمال شروطه توسمة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأنتم تعلمون » حال مؤكدة لأن اللئى بالأموال للحكام لياكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه ، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفظيحه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدى أنها زلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها في الدقة إلى أن تصير بدراهم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن زولها متأخر من نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية زلت في عام الحديبية أو عام مرة القضية .

فناسبة وضمها في هذا الرضع هي توقيت الصيام بمحاول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا زلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، لقوله تعالى « قل هي مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » .

وأجدت الآية بـ « يسألونك » لأن هناك سؤالا واقعا من أمر الأهلة . وجميع الآيات التي انتصحت بـ « يسألونك » هي متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن جميع آيات تناسبها زلت في وقتها أو قرنت بها . وروى أن النبي سأل من ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري قالاً : ما بال الحلال يبدو دقيقاً ثم يزيد حتى يمتلئ ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، قال المراق لم أفهم لهذا السبب على إسناده .

وجمع الضمير في قوله « يسألونك » مع أن الروي أن الذي سأله رجلان - نظراً لأن المسئول عنهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمرفته سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل في نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهل في هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتاً من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيداً لإبطال ما كان في الجاهلية من النسيء في أشهر الحج في بعض السنين .

والسؤال : طلب أحد من آخر بذل شيء أو إخباراً بخبر ، فإذا كان طلب بذل معدى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار معدى الفعل بحرف « من » أو ما ينوب منابه وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتتحة بـ « يسألونك » وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع وبعضها معطوفاً به وهي الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبيين تجردها عن العاطف ؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالتفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقفها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتتحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكي فيها مما شأنه أن ينشأ من التي قبلها فكانت حقيقة بالوصل بحرف العطف كما سيتضح في مواقفها . والسؤال عن الأهل لا يتعلق بذواتها إذ النوات لا يسأل إلا عن أحوالها ، فيعلم هنا تقدير وحذف أي عن أحوال الأهل ، فلي تقدير كون السؤال وانماها غير مفروض فهو يحتمل السؤال من الحكمة ويحتمل السؤال من السبب ، فإن كان من الحكمة فالجواب بقوله « قل هي موافقت للناس » جار على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استنبات كون المراد الشرعي منها موافقاً لما اضطلحوا عليه ؛ لأن كونها موافقة ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتبين كون المراد من سؤالهم إن كان واقفاً هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي . وإن كان السؤال من السبب فالجواب بقوله « قل هي موافقة »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمشتول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه مما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها أجال المعاملات والعبادات كالالحج والصيام والمدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسئولهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يجيء مبيناً لاختلاف أحوال الأجرام السماوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهتيمهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البسيان اللفظي بل ذلك يستدعي تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لئن خلق جديد افتري على الله كذبا أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هي موافقة للناس والمجيب » تبرجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أشده في المتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره في غيره :

أنت تشتكي مني مزاوله القري وقد رأت الأضياف ينحون منزلي
فقلت لها لما سمعت كلامها هم الضيف جدى في قرايم وعجلى

وإلى هذا نحا صاحب المتاح وكأنه بناء على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلة : لظهورها ، وعلى أن الوارد في قصة معاذ وثعلبة يشمر بأنهما سألا عن السبب إذ قال : ما بال الهلال يبدو دقيقا إلخ .

والأهلة : جمع هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر قري في الليلة الأولى والثانية ، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر ، وإنما سمي الهلال هلالاً لأن الناس إذا رأوه رفخوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادى بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هلّ وأهلّ بمعنى رفع سوته كما تقدم في قوله تعالى « وما أهل بمنيل الله » .

وقوله « موَاقِيتُ للناس » أى موافيت لما يُوقَّت من أعمالهم فاللام للآلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقَّعة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل يحتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يحدوا ما يحتاجون إليه في أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقَّعة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالملال تسكيلى له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلا جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون لهم في تلك المدة ماثلاً فلا يشق أحد على آخر في اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوهما .

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمي الشهر شهراً مشتقاً من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس . وسمى العرب الوقت المعين ميقاتاً كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أحص من الوقت ، لأنه وقت قد رفيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتباراً بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكانه آلة للضبط والاقصصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها .

ونجى ذكر الحج في هاته الآية وهى من أول منازل المدينة ، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن الشركين يمنونهم - إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن الشركين حلوا دون المسلمين ودونه ^(١) . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » في سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومت » في هذه السورة .

(١) به نظر ؛ إذ أظهر أن هذه الآية تركت بعد فرض الحج كما قلنا قريباً .

﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ
وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَقْوُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ١٥٩

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي مواقيت» لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للنجيب . ومناسبة هذه الجملة التي قبلها أن سبب زولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كاتنا الملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه ، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جملوا من أحكام الإحرام ألا يدخل الحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنموا على ظهور البيوت أو اتخذوا قبا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة ، وكان الأنصار يديفون بذلك ، وأما الحس فلم يكونوا يملون هذا ، والحس جمع أحسن والأحسن للتشدد بأسر الدين لا يخالفه ، وهم : قريش . وكنانة . وخزاعة . وقحيف . وجشم . وبنو نصر ابن معاوية . ومدلج . وعدوان . وعقل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وخرمها ما عدا بني عامر بن صعصعة فليهم تحمسوا لأن أهمهم قرشية ، ومعنى نقي البر عن هذا نقي أن يكون مشروعا أو من الحنيفية ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه من البدن كترك المحيط وترك تقطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعانت الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحس يملون ، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالتقى في قوله «وليس البر» نقي جنس البر من هذا القمل بخلاف قوله للتقدم «ليس البر أن تولوا وجوهكم» والتفرقة هنا هي قوله «وأأتوا البيوت من أبوابها» ولم يقل هناك : واستقبلوا أبا جهة شتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نقي عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدي في أسباب النزول أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل : اسمه قطبة بن عامر وقيل : رقاعة بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنت قد أحرمت؟ فقال له الأنصاري: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إني أحس فقال له الأنصاري: وأنا ديني دينك رضىت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير المحس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله ، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدي ما يخالف ذلك. وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إني أحس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضى أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن المحس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عبر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدي وهم ، وليس في الصحيح ما يقتضى أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينفيه .

وقوله «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ» القول فيه كالتقول في قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » .

و « آمَنَ » فل منزل منزلة اللازم ؛ لأن المراد به من اتصف بالقوى الشرعية بامتثال الأمور واجتناب المنهيات .

و « جُر » بأن تأتوا « بالباء الزائدة لتأكيد النفي بليس ، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا النفي من البر ظنا قويا فذلك كمن مقتضى حلم أن يؤكد نفي هذا الظن .

وقوله « وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » مطوف على جملة « وليس البر » عطف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » في معنى النفي عن ذلك فكان كعطف أمر على نهي .

وهذه الآية يشين أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة في ذى القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج

بالمسلمين إن لم يصده الشر كون ، فيحتمل أنها نزلت في ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهور «البيوت» في الوضعين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعَلَ على فُعُول فهي كسرة لمناسبة وقوع الياء التحتية بمد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربي في المواضع : والذي أختره لنفسه إذا قرأت أ كسر الحروف النسوبة إلى قالون إلا الهزعة فإني أتركه أصلاً إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أ كسر باء بيوت ولا عَيْن عيون . وأطال بما في بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء في نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفي تشديدنون لكن من قوله « ولكن البر » .

وقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفرون بمطلبكم من البر : فإن البر في اتباع الشرع فلا تعلموا شيئاً إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحرج ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسيء قاله أبو مسلم وفيه بمد حقيقة وبجاز ومعنى ؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلّة ، والنسيء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه يثول إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلّة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا يندرون إذا نسر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا من ذلك ، وهذا بعيد معنى ، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسنداً ، إذ لم يرو أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تُمْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُتَمَدِّينَ ﴾ ١٩٠

جملة « وقتلوا » مطبوعة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو استطراد دعا إليه استمداد

النبي صلى الله عليه وسلم لعمرة القضاء سنة ست وتوقع المسلمين غدر المشركين بالمهد، وهو قتال متوقع لقصد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم» ، وهذه الآية أول آية نزلت في القتال ومن أبى بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» في سورة الحج ورجحه ابن العربي بأنها مسكية وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان .

ونزل هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي نراها نزلت في شأن الخروج إلى الحديبية بنبيء بأن للمشركين كانوا قد أضروا صد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أمرضوا عن ذلك لما رأوا تهيب المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى «ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام» إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة من القتال عاد الكلام إلى الفرض الذي فارقتة وذلك قوله «وأتعوا الحج والعمرة لله» ، الآيات على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر يخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يفد بهم المشركون إذا حلوا ببلادهم والآيات يفوا لهم فيصدمهم عن العمرة فأمرؤا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة «وقاتلوا المشركين كافة» ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا ، وهي أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم ، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبايئ المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يختص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعجماد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيبون لقتالكم أي لا تقاتلوا النسيخ والنساء والعصيان ، أي القيد لإخراج طائفة من القاتلين لا لإخراج الجاهزين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فليهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره في الكشف ، أي فضل يقاتلونكم مستعمل في مقارنة الفعل والتهويل كما تقدم في قوله تعالى «إن ترك خيرا» .

والقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل كانت المفاعلة في هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقلوه وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالقصد أنه هو المبتدىء بالفعل ، ولهذا قال تعالى « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » فجعل فاعله ضمير مدموم ، فزعم أن يكون المراد دافعوا الذين يتقدمونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضرروا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام في الأشخاص لاعالة ، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « وَلَا تَقْتُلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلَكُمْ فِيهِ » تخصيصا أو تنبيها بيبض البقاع .

فقلوه « وَلَا تَمْتَدُوا » أى لا يتقدموا بالقتال وقوله « إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُتَدِينِ » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسالة للدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين ، وقيل : أراد ولا تمتدوا في القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الاجتهاد بالظلم وتقديم عند قوله تعالى « فَنُاعْتِدْ بِدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ » آتيا .

﴿ وَأَقْتُلُوا مَنۢ حَتَّى تَقْتُلُوهُمۡ وَأَخْرِجُوهُمۡ مِّنۢ حَيۡثُ أَخَرَجُوا كُمۡ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال ، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عممّ المواقع والبقاع زيادة في أحوال القتل وتصريحا بعموم الأماكن فإن أهمية هذا النرض تيمث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تنميم الأماكن ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحمل فيه الدو فهو موضع قتال . فالمنى واقتلوا حيث تقتضون إن قاتلواكم .

ومضت الجملة على التى قبلها وإن كانت هى مكحلة لها باعتبار أن ما تضمنته تقتل خاص غير قتال الوغى حصلت المفارقة للتضيية السلف ، ولذلك قال هنا « واقتلوا مَن يَمُنُّ بِكُم » وقاتلوا

مثل الآية قبلها تنبها على قتل المحارب ولو كان وقت الشور عليه غير مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يقتل .

و « ثقتهم » بمعنى لقيتمهم لقاء حرب وفعله كفرح ، وفسره في الكشف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجهم من حيث أخرجوكم » أى يحل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرية في نفوس المؤمنين ليسموا إليه حتى يدركوه وقد أدرکوه بعد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للعنفس ندل على الاستغراق في المقام الخطأ ، وهو حجة للمسلمين ونقطة للتبعية عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام الميثاق وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا المهد استحقوا المؤاخذه بما مضى فيها كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقمة بناء على توقع أن يسدوم من البيت أو أن يندروا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط السلون في صلح الحديبية أنهم يدخلون الشام القابل بالسيف في قرابها ، والمقصود من هذا إعلان عند المسلمين في قتالهم للمشركين وإنهاء بنقض الشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصور حرجة حنقة .

وليس الراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أمم من الكلام للذيل .

﴿وَلَا تَقْتُلُوا مَنْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُواكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمْ مَنْ
فَاقْتُلُواكُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ أَتَوْهُا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١٩٢﴾

الجملة معطوفة على جملة واقتلوا حيث تقتلهم التي أفادت الأمر بتتبع القاتلين بالتقتيل
حيثما حلوا سواء كانوا مشركين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك
لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سعة للنظر في نواياه والتوسم في أغراضه ،
إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره ، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام
من عموم الأماكن التي شملها قوله « حيث تقتلهم » أي إن تقتلهم عند المسجد الحرام غير
مشركين في قتال معكم فلا تقتلهم ، والمقصود من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله
بقوله « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » ، فالتصت الآية بمنع المسلمين من قتال المشركين عند
المسجد الحرام ، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحدا من المشركين دون قتال عند المسجد
الحرام بدلالة لحن الخطاب أو غوى الخطاب .

وجملت غاية النهي بقوله « حتى يقتلواكم فيه فإن قاتلواكم فاقتلوا » أي فإن قاتلواكم عند
المسجد فاقتلوا عند المسجد الحرام ، لأنهم خرخوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت ماملهم
بالمثل لكان ذلك ذرية إلى هزيمة المسلمين .

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا
النهي فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك .
وفي قوله تعالى « فاقتلوا » تنبيه على الإذن بقتالهم حيثنزلوا في غير اشتباك معهم بقتال ،
لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين .

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله « فاقتلوا » لأنه يشمل القتل بيد قتال والقتل بقتال .
فقوله تعالى « فإن قاتلواكم » أي عند المسجد الحرام فاقتلوا هناك ، أي فاقتلوا من
ثقفتم منهم حيث المحاربة ، ولا يصدكم المسجد الحرام من قصى آثارهم لئلا يتخذوا
المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا هزموا .

وقد احتار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله « وقتلوا في سبيل الله -
إلى قوله هنا - كذلك جزاء الكافرين » حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فرغم أن آيات متفارنة بعضها نسخ بمضا ؛ مع أن الأمل أن الآيات المتفارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف المطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلا عن سابقه وليس هنا ما يلجئ إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان الماني الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للقاتل عند المسجد الحرام ولم يبا بمأ جملة لهذا المسجد من الحرمه ؛ لأن حرمة حرمة نسبتة إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالا لمنع الناس منه ومناواة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هناك تأييدا لحرمه المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور : ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه ثلاثها بألف بعد الفاف ، وقرأ حزة والكسائي : ولا تقتلوه حتى يقتلوكم فإن قتلوكم بدون ألف بعد اتاف ، فقال الأعمش لحزة أرايت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا ؟ فقال حزة : إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبَتْ تَيْمٌ أَنْ تُقْتَلَ عَامِرٌ يَوْمَ النَّسَارِ فَأَعْتَبُوا بِالصَّيِّكَمِ

ويعني ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضكم فإن قتلوا بعضكم فاقتلوا من تندرون عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة الشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قاتلتا بنو أسد . وهذه القراءة تقتضي أن النهي عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكعدو وقال : لا أقاتلكم وأنكم من الحج ولا أبرح من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ قتله القرطبي عن ابن خزيمة منداد من مالكية الرائق . قال ابن خزيمة منداد : وأما قوله : « ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخا بقوله « وتقتلوه حتى لا تكون فتنة » .

واختلفوا في دلالتها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فإرا من القصاص والمقوبة فقال مالك : بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلك الأشهر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها من وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر من العمل بنسخ الخاص اتفاقا ، وبالحديث الذي رواه في الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزع جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد المزي بن خطل التيمي كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقرة في الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن الملة هي أن القتال فيه تمريض مجرمة للاستخفاف ، فكذلك عياذ الجاني به ، وبمثل قوله قال الشافعي ، لكن قال الشافعي إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة : لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربي في الأحكام : حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة فبينما نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أعمار فسلم سلام العلماء وتصدر في المجلس ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد؟ فقال : رجل من طلبه العلم بصاغان سلبه الشطار أمس ، ومقصدي هذا الحرم القدس فقال القاضي الزنجاني : سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسلحتهم ، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا ، فأجاب بأنه لا يقتل ، فستل من الدليل فقال : قوله تعالى « ولا تقتلوا » عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه » فإن قرئ ولا تقتلوا فالآية نص وإن قرئ ولا تقتلواكم فهي تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلا بينا على النهي

أو عن عزم؛ لأن النهي هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بمد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بنى ذبيان عن أقرر وعن تربهم في كل إسفار
أى عن الوقوع في ذلك .

﴿وَقَتْلُومُ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أُتْهِمُوا فَلَا
عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ ١٩٣

عطف على جملة «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم» وكان مقتضى الظاهر الاتعطف
هذه الجملة ؛ لأنها مبنية لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطفت لما وقع من
الفصل بينها وبين الجملة المبينة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله «ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام» إلى هنا تفصيلا
لجملة وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم ؛ لأن عموم «الذين يقتلونكم» تنشأ عنه احتمالات
في الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضت بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد
الأحوال بنائية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فخلت غاية القتال، أى إن خاسوا بالمهد وخفروا الذمة في المدة التى بينكم
على ترك القتال فقد أصبحتم في حل من عهدكم فلكم أن تقتلوهم حتى لا تكون فتنة
أخرى من بمد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا في الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط التقدم في
قوله : فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، فإعادة فعل وقاتلوهم لتبنى عليه الناية بقوله «حتى لا تكون
فتنة» وبذلك الناية حصلت المفارقة بينه وبين وقاتلوا في سبيل الله وهى التى باعتبارها ساغ
عطفه على مثله ، ف (حتى) فى قوله حتى لا تكون إما أن تجعل للناية مرادف إلى ، وإما أن
تجعل بمعنى كى التعليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لا غنى بذلك تبين أن الناية هى المقصد ،
ومتى كانت الناية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل ، فإن الملة غاية اعتبارية كقوله تعالى
«ولا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم عن دينكم» .

وأيما كان فالمضارع منصوب بمد حتى بأن مضمره للدلالة على ترتب الناية .

والفتنة تعدمت قريبا والمراد بها هنا كالمراد بها هناك ، ولما وقعت هنا في سياق النفي تمت جميع النفي فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » بإعادة الفتنة منكورة هنا لا يدل على التايرة كاهو الشائع بين المربين في أن المعرفة إذا أعيدت منكورة فهي غير الأولى ؛ لأن وقوعها في سياق النفي أفاد العموم فشمّل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرّف بقرينة السياق فتقيّد بثلاثة قيود بالقرينة أي حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين وإلا فقد وقعت فتنة بين المسلمين أنفسهم كما في حديث « ثم فتنة لا يبق بيت من العرب إلا دخلته » .

وانثناء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين .

وقد يُفرض انثناء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين ، بحيث يمحشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتّي تضمحل عند ضمهم ، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضميف كاصدر من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة السوممة ، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثي في خير ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم في الإسلام وإما إفنائهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين في المشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الفزوات ، ومن ثم قال علماؤنا : لا تقبل من مشركي العرب الجزية ، ومن ثم قرر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على لا تكون فتنة فهو معمول لأن المضمة بمد حتى أي وحتى يكون الدين لله . أي حتى لا يكون دين هناك إلا لله أي وحده .

فالترفيف في الدين تعريف الجنس ، لأن الدين من أسماء المواهر التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أي حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله : الحمد لله ، وذلك يشول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه ، إذ لا نظير في مثل هذا للأفراد ، والمعنى : ويكون دين الذين تقابلونهم خالصا لله لاحظ للإشراف فيه .

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنيع ممينه فلا يكون القلب سالحا إذا كان مخلوط العناصر .

وقد أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر أنهما سمعا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فما يملك أن يخرج ؟ فقال : يعني أن الله حرم دم أخي ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنه وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنه ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما قتله وإما عذبه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنه .

وسياق بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأتقال .

وقوله « فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » ، أى فإن انتهوا عن تقص الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الَّذِينَ يُهْتَبُونَكُمْ » واحتيج إليه لبعد الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريح بأمر النابتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال للشركين في كل حال .

وقوله « فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه هلة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخفونهم بالظنة ولا تبدؤهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذا لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقا تل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « عَلَى الظَّالِمِينَ » كما سى جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ مَنۢ أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمۡ
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ عِثْلَ مَآ أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمۡ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ
الْمُتَّقِينَ﴾ ١٩٤

جملة مستأنفة فصلت من سوابقها ؛ لأنه استثناف بياني ؛ فإنه لا بين تميم الأمكنة وأخرج
منها المسجد الحرام في حالة خاصة كانت السامع بحيث يتساءل عما يعاقل البقاع الحرام وهو
الأزمنة الحرام أمهي الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها .

فإن كان هذا تشريعاً نازلاً على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لا تدمر الحاجة إلى
بيانه في هذا المقام المهم ، وإن كان نازلاً على سبب كما قيل : إن المسلمين في عام القضية لما
قصدوا مكة في ذي القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يفي لهم المشركون بدخول مكة أو أن
يغدر بهم ويترسوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم
انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن المشركين قالوا للنبي
صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : أُنْهِتَ يا محمد عن القتال في الشهر الحرام قال :
نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أي إن استحلوا قتلكم في الشهر الحرام فقاتلهم أي أباح
الله لهم قتال المدافعة ، فإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه
بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه
التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمة أي انتهاكهم حرمة تبوؤ لكم
انتهاك حرمة .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدتهم عن البيت عام
الحديبية سنة ست ورسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذي
دخلتم فيه بدل من الذي صدتم فيه ، وتقل هذا من ابن عباس وقادة والضحاك والسدي ،
يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم يوم والحرب سجال » .

والباء في قوله « بالشهر الحرام » للتبويض كقولهم : ساما بصاع وليس ثمة شهران
بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وما انتهاك كان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للمعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية ، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابة هي ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رجب مضر، وقد أشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم ».

وقوله « والحرمات قصاص » تميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كالحجة لا قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » إلخ « فاجلّة تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصا أى ماثلة في الجزاء والاتصاف، فمن انتهكها بمجانبة بماقب فيها جزاء جنائته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعل الآخر الدفاع عن نفسه ، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه » ، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تبرع من قوله « والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلك ، وسمى جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آتيا في قوله « فلا عدون إلا على الظلمين » .

وقوله « بمنثل ما اعتدى عليكم » . يشمل الماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاتقاء في الاعتداء أى بالألا يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » إتيان الكلام بكلمة « اعلم » إيدان بالاهتمام بما سيقوله ، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتى بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأنفال ، والمية هنا مجاز في الإعانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المني : واتقوا الله في حرمانه في غير أحوال الاضطرار « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يحملهم بحمل عنايته .

﴿ وَأَقْفُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة مطوطة على جملة « وقاتلوا في سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإتقان الأموال في سبيل الله ، فالخاطبون بالأمر بالإتقان جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر مع أن الاستعداد للحرب مركز في الطباع تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعده الله بإيادهم النصر وأخيراً بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نهوا على أن تمهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ المدة المروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسيبتاتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنه الله في الأسباب ومسيبتاتها فقطب السيئات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسيبتاتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتل إنا ههنا قاعدون » فالسلمون إذا بذلوا وسعهم ، ولم يفرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك فآله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله يندروم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ يقصروا في شيء ، فأما أنوار يتلون أموال المسلمين في شهراتهم ، ويشيتون الفرص وقت الأمن فلا يستمدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مفرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم . ولله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإتقان تقدم في قوله تعالى « وما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تبيين أن يكون المراد من الطريق العمل الموصل إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد ، وقد غلب سبيل الله في اصطلاح الشرع في الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفي الظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء المتاد ، والخليل ، والزاد ، وكل ذلك مطرووف للجهاد على وجه المجاز وليست (في) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عُبِّ الأمر بالإتيان في سبيل الله بالنهي عن الأعمال التي لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصح والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إليهم إلى التفريط في وسائل الحذر من غلبة العدو ، فالنهي عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإتيان وغيره من تصاريح الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجمله فيها معنى التذليل وإنما عطفت ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلقاء رمى الشيء من اليد وهو يتمدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى الرمي إليه وإلى الرمي فيه في .

والظاهر أن الأيدي هي المفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أعطى بيده » أى أعطى يده لأن الستل في الحرب ونحوه يُشَدُّ بيده ، فزيادة الباء كزيادتها في « وهزى إليك بمِخْدَعِ النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الْخَيْرُ إِنِ وَاوَتْ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا

والمنى ولا تمنعوا الملاك أيديكم فيأخذكم أخذ اللوق ، وجعل التهلكة كالآخذ والآسر استمارة بجامع الإحاطة باللقى ، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازاً عن الذات بملازمة البنضية لأن اليد أهم شيء في النفس في هذا المنى ، وهذا في الأمرين كقول لبيد :

حَتَّى إِذَا أَلَقْتُ يَدَايَ فِي كَأْفَرٍ

أى ألقى الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة في معنى القاتل كناية

عن الاختيار والمعمل محذوف أى لا تأمروا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يمهّد في المصدر وزن التفعّل بضم العين وإنما في المصادر التفعلة بكسر العين ليكنه مصدر مضاعف العين المعتل اللام كزكى وغطى ، أو المهموز اللام كجزأ وهياً ، وحكى سيبويه له نظيرين في المشتقات التضرّة والتسرّة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضرّ والسرور ، وفي الأسماء الجامدة التنضبة والتنشفلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولد الثعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو من أحد من القراء في المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهي عن التسبب في إهلاك النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يحتسب منه المقصود .

وعُطِفَ على الأمر بالإتيان للإشارة إلى علة مشروعية الإتيان وإلى سبب الأمر به فإن ترك الإتيان في سبيل الله والخروج بدون عُدّة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهَيْجَا بنير سِلَاح *

فلذلك وجب الإتيان ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقاد غير صحيح ، لأنه كالذي يلقى بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى ، فهذا النهي قد أفاد المنين جيماً وهذا من أبداع الإيجاز .

وفي البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة وإن لم يكن إلا سهم أو مشقص فأت به .

وقد قيل في تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أن أنفقوا أمر بالنفقة على العيال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويصمد قوله في سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثاني أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويعمد عدم مناسبة المظف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإتيان في الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .
الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة : الاستسلام في الحرب أى لا تستسلموا للأمر .
الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإتيان فيه بإصلاح أحوالهم .

روى الترمذى عن أسلم بن عمران قال : كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم نخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقى بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصاري فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام : كفرناصروه قتل بعضنا لبعض سرا دون رسول الله : إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر زادروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها فأنزل الله على نبيه يرد علينا ماقلنا : « وأتقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » فكأن التهلكة الإقامة على الأموال وإسلاحها وتركنا النزوا هـ ، والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة .
ووقع فمل وتلقوا في سياق النهي يقتضى عموم كل إلقاء باليد إلى التهلكة أى كل تسبب في الهلاك عن عمد فيكون منه إيمانه محرما ما لم يوجد مقتضى لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فاتفرط في الاستعداد للجهاد حرام لاعماله لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء في مثل هذا الخبر الذى رواه الترمذى عن أبي أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خزيمة مناد (من المالكية) وعبد بن الحسن صاحب أبي حنيفة : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع في نجاة أو في نكايه العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم ، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد برأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلاً نافماً مؤثراً لا يكون محسناً فلا تقول إذا ضربت رجلاً تأديباً: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلاً مضراً ملاًئماً لا يسمى محسناً .

وفي حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » .

وفي الأمر بالإحسان بمد ذكر الأمر بالاقتداء على المتمدن والإتقان في سبيل الله والنهي عن الإلتقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحف بها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاعتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب ، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب ويحفظ أموال الغلوين وديارهم من التخريب والتحريق ، والدرب قول : « ملكت فأسجج » ، والحذر من الإلتقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله المبدأ سبب الصلاح والخير دنيا وآخرة ، واللام للاستغراق اللفظي والراد المحسنون من المؤمنين .

﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِمْ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فكأن تجمل هذه الجملة عطفاً على التي قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف في أن هذه الآية زالت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين من البيت كما سيأتي في حديث كعب بن مجزة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة ؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فبا بعد ، وهذا من معجزات القرآن .

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه .

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين : أحدهما وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل التمتع به الوصف كالإتمام في قوله تعالى « وآتوا الحج » أى كلوه إن شرعتم فيه ، وكذا قوله تعالى « ثم آتوا الصيام إلى الليل » على ما اخترناه وقوله تعالى « فأتوا إليهم عهدهم » ، ومثله أن تقول : أسرع السير للذى يسير سيرا بطيئا ، وثانيهما أن يحى الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى « ولأنتم نعمتى عليكم » ، وذلك كقولك : أسرع السير فادع لى فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع فى السير بعد ، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة ، ونظيره قولهم : « وسع فم الركبة - وقولهم : وسع كم الجبة وضيق جيبها » أى أوجدتها كذلك من أول الأمر ، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز ، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل ؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصفة الأمر ابتداء هو الحدث الذى منه مادة تلك الصيغة .

والآية تحتمل الاستمالة ، فإن كان الأول فى أمر يا قال الحج والعمرة ، بمعنى ألا يكون حجاً وعمرة مشوبين بشئ وفئة واضطراب أو هى أمر يا كإلهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدهم عنهما شأن العدو ، وإن كان الثانى فهى أمر بالإتيان بهما تامين أى مستكملين ما شرع فيهما :

والمنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التى قبلها ، وكان هذا التعريض مشيراً إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصَّوْرَةُ فى الحج وكذا فى العمرة على القول بوجوبها .

واللام فى الحج والعمرة لتعريف الجنس ، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس ، فالحج هو زيارة الكعبة فى موسم معين فى وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة - والعمرة زيارة الكعبة فى غير موسم معين وهى لكل فرد بمحموسه ، وأصل الحج فى اللغة بفتح الحاء وكسرها تكرار التمسك إلى الشئ ، أو كثرة قاصديه . وعن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتعدد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفي الأساس : فلان يحجبه الرفاق أى تقصده اهـ . جملة مفيدة بقصد من جماعة كقول الخليل السمدى واسمه الربيع :

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ خُلُوعًا كَثِيرَةً يَحْجُونَ سِبَّ الْوَبْقَانِ الْمَزْعُورَا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقوله « وأذن في الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجاجين ورواحلهم :

عَلَيْهِمْ شَفَتْ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَمِنْ كَأَطْرَافِ الْحَنَى خَوَاشِعُ

وكانوا يتجردون عند الإحرام من غيظ اثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون ، وكان الحج طوافا بالبيت وسعيًا بين الصفا والمروة ووقوفًا برفة ونحرا بمي وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطا ولا سنا « أى لأنه أكل الترفهين » ولا يستظل بسقف ، ومنهم من يحج متجردا من اثياب ، ومنهم من لا يستظل من الشمس ، ومنهم من يحج صاهتا لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج ، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في تاريخ العرب ، وكان للأمم الماصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليزبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح .

وانحذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زيارتهم لتنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربواس) وقبر (ماريطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (عسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من القساسة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبد بنى الحسحاس وهو من المخضمين في قوله يصف وحوشا جرفها السيل :

كَأَنَّ الْوُحُوشَ بِهِ عَسَقَلَا نُ صَادِقْنَ فِي قَرْنٍ حَجَّ ذِبَاقَا

أى أصابهن سم فقتلن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة ، وقد كان المصريين والسكندان جج إلى البلدان المقدسة عندهم ، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولبيا وهيكل (زفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والقصود من هذه الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيدالمشركين ففى ذكره بشاره بأنه يوشك أن يصير فى قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهى مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة فى غير أشهر الحج ، وهى معروفة عند العرب وكانوا يحملون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والمحرم وصفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعفا الأثر ، وخرج صفر ، حلت العمرة لمن اعتمر » ولعلهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بمد الرجوع من الحج وإراحة الراجل .

واصطاح النَّصْرِيُّونَ ، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرمت مضر فلقلب رجب مضر ، وتبهم بقية العرب ، ليسكون المسافر للعمرة آمناً من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجباً (منصل الأستة) و يرون العمرة فى أشهر الحج فجوراً .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن الكعبة بيت الله وحرمة ، فالتقيد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كلن لهم فيها منفعة وكانوا هم سدة الحرم ، وهم الذين منعوا المسلمين منه ، كى لا يسأم المسلمون من الحج الذى لا عرفا فيه أذى للمشركين فقبل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة فى الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشئ الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكدره لا يبنى أن يكون ذلك صارفا عنه ، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه ، ومن طارق إزائه القتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويجوز أن يكون التثني بقوله « لله » لتجريد النية مما كلن يخامر نوايا الناس فى الجاهلية من التقرب إلى الأستنام ، فإن المشركين لما وضوا هبلا على الكعبة ووضعوا إسافا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأستنام مع الله تعالى .

وقد يكون القصد من هذا التقيد كلتا الفائدتين .

وليس في الآية حجة عندما للتوابع حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما ، فأما مالك فقد عدهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والائتمام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب التوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب التوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها حكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملا في القدر المشترك من الطلب اعتمادا على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيها شمله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلا على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامها فلما أن يكون الأمر بالإتمام مرادا به الإتيان بهما تامين أي مستجمعي الشرائط والأركان ، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام ، ولأنه مضمود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل .

والحق أن حمل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا يصفها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون داهيا للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الآحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التسكي بالإتمام من إيجاب الفصل معبر إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحصل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الاقتضاء ، ويكون حقيقة وإيجازا بدعيًا ، وهو الذي يؤذن به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نواوا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوصل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتوا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له المصنف .

فالحق أن الآية ليست دليلاً لحكم العمرة وقد اختلف العلماء في حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص في تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والتخمي من التابعين .

وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبها ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاؤوس ، وعجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي وسعيد بن جبير ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تمتروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذي ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمرها النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التصريح وأني لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً لقلت : العمرة واجبة أما عمل الاحتجاج قوله : لم أسمع إلخ ، ولأن الله تعالى قال « والله على الناس حج البيت » ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان ما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة ، واحتج أصحابنا أيضاً بحديث : بى الإسلام على خمس وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيها العمرة ، وحديث الأعرابي الذي قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال : أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرئت فيها مع الحج ، ويقول بعض الصحابة وبالأحطاط .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها في مدة الحج ثم الحج في عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، ففي البخاري أخرجه حديث أبي موسى الأشعري قال : بشئ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بم أهلت ؟ فقلت : أهلت كإحلال النبي قال : أحسنت هل معك من هدى ؟ قلت : لا ، فأمرني فطقت بالبيت وبالصفا والمروة ثم أمرني فأحلت فأثيت امرأة من قومي فشعنتني أو غسلت رأسي ، ثم أهلت بالحج فكنت أفقي الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال : أن تأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وآتوا الحج والعمرة لله » وأن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى عمله ، يريد عمر والله أعلم أن أبا موسى أهل بإحلال كإحلال النبي صلى الله

عليه وسلم ، والنبي كان مهلاً بمحنة وعمره مما فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحمل في أثناء حجه وتعمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارناً ولم يحمل ، وهذا مبني على عدم تخصيص التواتر بالأحاد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة تيس في النفقة .

وقوله « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عطف على (أتموا) ، والغاء للتفريع الذي كرى فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سيما الحج ؛ لأن وقته يفوت غالباً بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ، والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منعه مانع قال تعالى : « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » أي منهمم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة : وما هجر ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغل

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تمدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده . هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير الدو ، وكثر استعمال حصر المجرد في المنع من الدو ، قال « وخذوهم واحصروهم » فهو حقيقة في المعتنين ولكن الاستعمال غلب أحدهما في أحدهما كما قال الزمخشري في الكشاف ، ومن اللغويين من قال : أحصر حقيقة في منع غير الدو وحصر حقيقة في منع الدو وهو قول الكسائي وأبي عبيدة والزجاج ، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً . وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كربه لهم فأنتي إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يشك في وقوعه ، والمقصود إشعارهم بأن الشركين سيمنعونهم من العمرة وقد اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقرينة قوله تعالى عقبه : فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوى في أن المراد منه الأمن من خوف الدو ، وأن هذا التميم فيه قضاء حق الإيماز في جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأبينه عند قوله تعالى « فإذا أمنتم » ، وكأن هذا هو الذي يراه مالك رحمه الله ، ولذلك لم يحتج في الوطأ على حكم الإحصار بغير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع الدو ، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة . ولأن هذه الآية جبلت على المحصر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره الدو

أى مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لأجل الإحصار ،
ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نفاس أو كثر من كل ما يئمه
أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء
من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة الخزوي أنه صرح ببعض طريق مكة وهو محرم
فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحكم فحكهم أمره أن يتداوى ويقتدى ، فإذا
أصح اعتذر . غل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب
وهبار بن الأسود حين قاتهما وقوف عرفة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الموطأ بأن
النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن
يمودوا لشيء ، ووجه أصحابنا ذلك بالفرقة ؛ لأن المانع في الرض ونحوه من ذات الخلاج ؛
فلذلك كان مطالبا بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال
أن الآية وإن صاحت لكل منع لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهرتها بالسنة ،
وقال الشافعي : لا قضاء فيها وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم
الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدو أو مرض فيه وجوب
القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل
والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية ؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فمومها نسخ خصوص
الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر ؛
لأن الذين شهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم
ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقرينة قوله فإذا أمنتم ولأنها نزلت في عام الحديبية
وهو إحصار عدو ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدو فبعض الآية ، وأما
غيره فبالقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي . ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛
إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب ان شرط وهو مشتمل على أحد ركبي الإسناد

وهو المسند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره في الكشف فعليكم ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى ..

ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور. و (استيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيـد كاستصعب عليه بمعنى صعب أى ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر . والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو قُـل من أهـدى ، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى^(١) ، فإن كان اسما فن بيانية ، وإن كان جمعا فن تميمية ، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدى التيم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فانت الناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .

وقوله « ولا تحلقوا رؤوسكم » الآية بيان للامـرأة حالة الإحرام حتى ينحر الهدى ، وإتمام خص النهى عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فليعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبات التزكيات وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة .

والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال الناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في الناسك .

والحل بفتح اليم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلنه وهو ذبحه للفقراء ، وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك .

وقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، المراد مرض يقتضى الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله أو به أذى من رأسه كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكرهية التصريح بالقمل . وكلمة من للاجتهاد أى أذى ناشئ عن رأسه .

(١) جدية السرج شيء محشو يحل تحت دفتي السرج .

وفي البخاري عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبيء واقتل يقاتر على وجهي ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واخلى رأسك ، فزلت هذه الآية في » خاصة وهي لكم عامة اهـ » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ . وقوله « ففدية من صيام » محذوف السند إليه لظهوره أى عليه . والمضى فليخلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رؤوسكم » وقد أجل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضم نين وبسكون السين مع تثنية النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسك كنعصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى مبيد وفي الحديث « والآخرة يوم تأكلون فيه من نسلكم » يعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ مِمَّنْ مَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُلُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُلُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ وَحَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للمطف على أحصرتم بأن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام التمتع إن لم يجد هديا ثلاثة أيام في مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء المجرد التضييق الذي كرى .

وحجى إذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه ، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمنا ، أمانا ، وأمنا ، وآمنة ، وإمنا بكسر المزة وهو قاصر بالنسبة إلى المؤمن منه فيتمدى بمن تقول : أمنت من العدو ، ويمدى إلى المؤمن تقول : أمنت فلانا إذا جعلته آمنا منك ، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمطلقه وفي القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم في قوله تعالى « رب اجعل هذا بلدا آمنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع المدو ولذلك قيل إذا أمتم ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا في عام حرة القضاء متمرين وناوين إن مكنتنا من الحج أن يحجوا ، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأسكنكم أن تتمتعوا فاعتمرُوا وانتظروا الحج إلى عام قابل ، واعتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدى عوضا عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يتمكن معه المحصر من حج ولا عمرة ، وأن قوله فإذا أمتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فلت وقت الحج ، أى أنه فاتته الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسهه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلا ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحلل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بالآتيق في كافة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى ، إذ أباح العمرة في مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا في عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أعظم الفجور .

قالبا في قوله بالعمرة صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره متربعا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشرين ليلة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المتمر محرما وهو الإحلال الذي بين العمرة والحج في التمتع والقران ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذي بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى القدرى أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع والقران وهومن شرائع الإسلام التي أبطل بها شرعية الجاهلية ، واسم التمتع يشملها ولكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة في أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أهله ، وخص القران بأن يقترن الحج والعمرة في إحلال واحد يبدأ في فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس ، وإطلاالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج ، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سماه تمتعا .

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفة فالجمهور على جوازه ، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك ، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته ، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا ، وخالفه علي وعمران بن حصين ، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي و نزل القرآن ثم قال رجل من رأيي ما شاء (يريد عثمان) ، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقرآن إذا أحرم بممرة وبحجة معا وتم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجة فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أي عام الوداع) فقال لي بم أهلت ؟ قلت أهلت بإهلال كإهلال النبي فقال لي هل معك هدى قالت لا فأمرني فطفت وسعيت ثم أمرني فأحلت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبد القيس ، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر « إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى يبلغ الهدى محله » ، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر يأخذون بخبر أبي موسى ؛ ... وبحديث علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لولا أن معى الهدى لأحلت » ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال . من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى يبلغ الهدى محله ، فلمه رأى الإحلال للمتبلس بنية الحج متافيا ليقته وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للفتاوى من كتاب أو سنة لأن فعل النبي (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر ، إذ قد شهد كثير من أصحابه وقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم ، كان أبو بكر وعمر يريان أفراد الحج أفضل من التمتع والقرآن وبه أخذناك ، وروى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحدين المتعارضين بمثل الشيخين ، وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وغرف

عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور يقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام » الآية عطفت على « فمن تمتع » لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فاستيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فعطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة في الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا بجملة عشرة أيام ثلاثة منها في أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « في الحج » أى في أشهره إن كان قد أمكنه الاحتار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتذر فذلك صفة أخرى لا تعرض إليها في الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلك الحساب أى جامعته فالجواب إذا ذكر عدد من فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى الممدود كذا فصيفت لهذا القول صيغة تحت مثل بسم إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلك متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالقداءِ هُنَّ حَسَى وستٌ حين يدركنى البِشاءِ
فذلك تسعة في اليوم رَيٌّ وشُرْبُ المرءِ فوق الرِّى داءِ

فلفظ فذلك كلمة مولة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما تقول في قوله « تلك عشرة كاملة » إنها فذلك مع كون الواقع في المحكى لفظ « تلك » لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنان فذلك خمس وسادسة تميل إلى الثَّامِ

(أى إلى الثم والتعجيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوه ، ففيل هو مجرد تأكيد كما تقول كتبت يدي يمين أنه جاء على طريقة ما وقع في شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربي ولا يفيد إلا تقرير الحكم في التهن مرتين ولتلك قال صاحب الكشف لما ذكر مثله « كقول العرب فلان خير من علم » .

وعن البرد أنه تأكيد لرفع توم أن يكون بقى شيء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوم مترك أن المراد التخيير بين سوم ثلاثة أيام في الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بجملة المراد بقوله « تلك عشرة » وتبمه صاحب الكشاف فقال « الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين فذلكت قنيا لتوهم الإباحة ا هـ » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذي يجوز معه الجمع ولا يمتنع .

وفي كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول : إن هذا للمعنى وإن كان خلاف الأصل في الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا ترد له ، وأن التخيير يستناد من صيغة الأمر لا أنه قد يقوم من حيث إن الله ذكر عدددين في حالتين مختلفتين وجعل أقل المدين لأشق الحالتين وأكثرها لأخفهما ، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشادة إلى أن مراد الله تعالى بإيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تفرقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِمِثْرِ نَوْمٍ » فربما توهم أن الله وعد موسى بثلاثين ليلة وأتممها بمِثْرِ نَوْمٍ ، ولكنه أبلغنا إليه موزعة تسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنهما عددان مباركان ، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عدددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج فيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالمنزل .

وفائدة جعل بعض الصوم في مدة الحج جعل بعض العبادة عند سببها ، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسببة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال الدينية وقضائية .

وأما قوله « كاملة » فبمعنى التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء ؛ مع انتويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمه ، فالكمال مستعمل في حقيقته وبمازاه .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء في الكلام . وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على التريب عن مكة كي لا يصيب السفر للعمرة فأما السكى فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلما لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدى في التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف في تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعي : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال عطاء : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة ، ومَر ، وعُرنة ، وضجنان ، والجميع ، وقال الزهري : أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما على ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بمد بيان الأحكام التي لا تخلو عن مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » افتتح بقوله « واعلموا » اهتماماً بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عايه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم ، لأنه في معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا في ذلك ، فأفاد مفاد إن ، وتقدم آتاه عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾

استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » في سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالا ، وهذه الآية فيها بيان أعماله ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية « وأعوا الحج والعمرة لله » نحو من ثلاث سنين فشكلون (فيما زى) من الآيات التي أمر الرسول عليه السلام بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهي وصاية بفرافض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى في أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة المظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تفسير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهي من الموروثة عندهم من شريعة إبراهيم ، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبمضها بمض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرموا بدمه بقية ذي الحجة والحرم كله ، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجيج إلى آقافهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مضر لأنه شهر العمرة .

فقوله : « الحج أشهر معلومت » أى في أشهر ، لقوله بعده « فمن فرض فيهن الحج » ولك أن تقدر : مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهرا ربيع » .

والمقصود من قوله « الحج أشهر » يحتمل أن يكون تمهيدا لقوله « فلا رفث ولا فسوق » تهويها لمدة ترك الرفث والفسوق والجدال ، لصعوبة ترك ذلك على الناس ، ولذلك قلت بجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك في الموطأ : أن عائشة قالت لمرؤة بن الزبير يا ابن أخي إنما هي

عشر ليال فإن تخلج في تمسك شيء قدمه ، تمنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريرا لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله «إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا بالآية» ، وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أشلج له .

والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا في أن ذاك الحجة كله شهر أو الشهر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوما منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهري وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثاني ابن عباس والسدي وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك . وقال بالثالث الشافعي ، والرابع قول في مذهب مالك ذكره ابن الحبيب في المختصر غير معزو . وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كاستكمالها ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل في الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخيرها كطواف الزيارة بعد عاشر ذي الحجة ، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دما ومن يرى خلافه يرى خلافه .

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعي وأبو ثور : لا يجزئ ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعي بقوله تعالى «الحج أشهر معلومت» ، وقال أحمد : يجزئ ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعي : يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدرة ، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعي بقوله تعالى «يسألونك عن الأهلة قل هي موافيت للناس والحج» إذ جعل جميع الأهلة موافيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالا ، مع التوزيع في التفصيل في وقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما يبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لأرى للآفة حجة فيها لتوقيت الحج .
وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفريع على هاتيه المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها
وبيان أم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هي العزم عليه وهو الإحرام ، ويشترط في النية
عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسوق
الهدى ، وعند الشافعي يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولاً أو عملاً وهو أرجح ؛ لأن النية
في المبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة ، ولا خلاف أن السنة بمقارنة الإهلال
للاغتسال والتلبية واستواء الراحلة براكبها .

وضمير « فيهن » للأشهر ، لأنه جمع عاقل فيجوز على التأنيث .
وقوله « فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين
جملة الشرط والجواب ما في معنى « لا رقت » من ضمير يعود على (من) ؛ لأن التقدير فلا
يرفت .

وقد نفي الرقت والفسوق والجدال نفي الجنس مبالغة في النهي عنها وإبادهما عن الحاج ،
حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فأنهى فانتفى أجناسها ، ونظير هذا كثير في القرآن
كقوله تعالى « والطلاقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة الأمور وقت
الأمر بالحالة الحاصلة بمد امتثاله فكأنه امتثل وفعل الأمور به فصار بحيث يحذر عنه بأنه قفل
كما قرره في الكشف في قوله « والطلاقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة
المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أو آخر الكلمات الثلاث للنافية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس
نصاً ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رقت وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس
فيرفع وقرأ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نصاً وعلى أنه عطف جملة
على جملة فروى عن أبي عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رقت ولا فسوق » يعني أن
خبر لا محذوف وأن المصدرين ثابتان من فعليهما وأنها رضا لتصد الدلالة على الثبات مثل
رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفي فقال : « ولا جدال في الحج » على أن في الحج
خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبر مستعمل في النهي ...

والرث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول المجاح :

وَرَبُّ أَشْرَابٍ حَسْبِجٍ كُتْلَمٌ عَنِ اللَّغَا وَرَفَتْ التَّكْلَمُ

وفعله كنصر ، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية ، وكانوا

في الجاهلية يتوقون ذلك ، قال النابغة :

حَيَّاكَ رَبِّي فَأَنَا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالفلز .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد

بيئت السنة ذلك بصراحة ، قاله دخول في الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة

وذلك جميع وقت الإحرام ، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويميد حجه إذا لم يمس وقوف

عرفة ، وإلغائه في القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافي بجرد الحج والزهد المطلوب فيه

بقطع النظر عن تعدد أو نسيان ، وقال الشافعي في أحد قوليهِ ودأود الظاهري : لا يفسد

الحج وعليه هدى ، وأما منازلة النساء والحديث في شأن الجماع المباح فذريعة ينبغي سدها ،

لأنه يصرف القلب من الانقطاع إلى ذكر الله في الحج .

وليس من الرث إنشاء الشعر القديم الذي فيه ذكر الفلز ؛ إذ ليس القصد منه إنشاء

الرث ، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم بيئت فيه ذكر لفظ من الرث فقال له صاحبه

خسرين بن قيس : أترث وأنت محرم ؟ فقال : إن الرث ما كان عند النساء أى الفعل الذى عند

النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة ، وقد قيل أراد به هنا النهي عن الذبح

للأضنام وهو تفسير مروى من مالك ، وكأنه قاله لأنه يعلق بإبطال ما كانواعليه في الجاهلية

غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق

في مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام

مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد

سوى ابن حزم فقال في المحلى : إن مذهب الظاهرية أن المامى كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبار لا يفسد الحج وأن تعمد الكبار نفس للصحيح وهو أخرى بإنساده من قربان النساء التي هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خاصمه خصاماً شديداً وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » في سورة النساء ، إذ فاتها بيانه هنا .

واختلف في المراد بالجدال هنا فقيل السباب والمناظرة ، وقيل تجادل العرب في اختلافهم في الموقف ؛ إذ كان بعضهم يقف في عرفة وبعضهم يقف في جمع وروى هذا عن مالك .

واتفق العلماء على أن مدارسة العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال النهي عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزغشري لما أتم تفسير الكشاف وضعه في الكعبة في مدة الحج بقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال : من بدا له أن يجادل في شيء فليعمل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلاً : بماذا فسرته قوله تعالى « ولا جدال في الحج » وأنه وجه لها ، وأنا أحسب إن سمعت هذه الحكاية أن الزغشري اعترض عن مجابته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم ، وانتقوا على أن المجادلة في إنكار النكر وإقامة حدود الدين ليست من النهي عنه فالتعليق منه هو ما يجر إلى المناظرة والمناقشة وينافي حرمة الحج ولأجل ما في أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تعملوا من خير يعلمه الله » عقيب النهي عن التهيأت لقصد الاتصاف بأضداد تلك التهيأت فكأنه قال : لا تعملوا ما نهيتكم عنه واضلوا الخير فاعملوا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله : « فلا رث » إلخ :

﴿ وَتَرَوْدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تعملوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير ، والمعنى وأكثروا من فعل الخير .

والترود إمداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله المسافر ، وهو تفعل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تَمَمَّ وتَمَمَّس أي جمل ذلك معه .

فالزود مستمر للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على اللوت . قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها :
 لمح النبي صلى الله عليه وسلم وذكريها بمض ما يدعو النبي إليه أخذنا من هذه الآية وغيرها :
 إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرَحَّلْ بِزَادٍ مِنَ التَّقَى وَلَا قَيْتَ بِمَدِّ اللُّوتِ مِنْ قَدْ تَزُودَا
 نَدِمْتَ أَنْ لَا تَكُونَ كَيْثِلُهُ وَأَنْتَ لَمْ تُرْصِدْ بِمَا كَانَ أَرْصَدَا
 فقله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من الزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ويجوز أن يستعمل الزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فيكون أحرصاً بإعداد الزاد لسفر الحج ترميضا بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله ^(١) فيكونون كلا على الناس بالإلحاف .

فقله « فإن خير الزاد » إلى إشارة إلى تأكيد الأمر بالزود تنبيها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه سيانة ماء الوجه والعرض .

وقوله « واتقون » بمنزلة التأكيد لقوله « فإن خير الزاد التقوى » ولم يزد إلا قوله « يَنَاقِلُ الْأَكْبَبُ » الشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل المقول .

والألياب: جمع لب وهو المقل، واللب من كل شيء: الخالص منه، وفعله كَبَبَ يَلْبُ بضم اللام قالوا وليس في كلام العرب فَعْلٌ يَفْعُلُ بضم العين في الماضي والمضارع من المضاعف إلا هذا الفصل حكاه سيويه عن يونس وقال تلب ما أعرف له نظيرا .

فقله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من الزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله « واتقون يَنَاقِلُ الْأَكْبَبُ » على احتمال أن يَرَادَ بالزود معناه الحقيقي مع المجازى لإفادة الأمر بالتقوى التي هي زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالزود لحصول التقوى الدنيوية بصَوْنِ العرض .

(١) كانوا يقولون : كيف نخرج بيت الله ولا بطننا ؟ وكانوا يغمون مكة بتيابهم التي قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها ، وكان بنية العرب يسمونها الطلس ؛ لأنهم يأتون طلسا من النبار ،

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئاً، وأصلها تقى قلبوا بإدغام واو للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بإدغام كثرأية تقى كعزبي وصديقي، وقد أطلقت شرها على الحذر من عتاب الله تعالى باتباع أوامره واحتساب نواهيهِ وقد تقدمت عند قوله تعالى «هُدًى للبتين» .

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾

جملة مترضة بين المتماطين بمناسبة النهي عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتخرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعي إبطالا لما كان عليه الشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمُحَرَّم بالحج حراما .
فالفضل هنا هو المال، وابتناء الفضل للتجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى «وآخرون يضرِبون في الأرض يبتغون من فضل الله» .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي الحجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي بَذَى الْحِجَازُ وَلَمْ تُحَسِّنْ بِهِ نَفْسًا^(١)
مِنْ صَوْتِ حِرْمِيَّةٍ قَالَتْ وَقَدْ ظَنَمُوا هَلْ فِي مُحَفِّيكُمْ مَنْ يَشْتَرِي أَدْمًا
قُلْتُ لَهَا وَهِيَ تَسْمَعُ نَحْتَ كَلْبَتِهَا لَا تَحْطِمْكَ إِنْ الْبَيْعَ قَدْ زَرِمَا
أى انقطع البيع وحرُم، ومن ابن عباس: كانت عكاظ، ومِجَنَّة، وذو الحجاز أسواقا في الجاهلية فَنَادُوا أَنْ يَتَّحِرُوا في المواسم فنزلت : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في موسم الحج اه . أى قرأها ابن عباس زيادة في مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين يوما وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون من عكاظ إلى مِجَنَّة ثم إلى ذي الحجاز، والمظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذي الحجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي الحجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

(١) الضاهر الثلاثة المستقرة في الأقاليم في هذا البيت عائدة إلى الراحلة للذكورة في آيات قبله .

بَاتَتْ ثَلَاثَ لَيَالٍ ثُمَّ وَاحِدَةً بَنَى الْمَجَازَ تَرَامِي مَتَرًا لَا زَيْعًا
 ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ هُنَاكَ حَاجًّا فَضَالَ :
 * كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِيَّتَتِي *

﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولا فسوق » الآية ، عطفت الأمر على النهي ، وقوله :
 إذا أفضتم شرط للمقصود وهو : فاذكروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثرت على ما يحويه فبرز منه
 وسال ؛ ولذلك سموا إجلالة القداح في اللبس إفاضةً والمجمل مفيضاً ، لأنه يُخرج القداح من
 الرُّبَاة بقوة وسرعة أى بدون تَحَيَّر ولا جَسْر لينظر القدح الذي يخرج ، وسموا الخروج
 من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة ،
 والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من مزدلفة .

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدَّفْع ، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة ،
 وكلا الإطلاعين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة التران إطلاق الإفاضة
 على الخروجين ؛ لما في أفاض من قرب للمشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن في تَجَنُّبِ دَفْعَتِهِمْ تَجَنُّباً لثَوَمِ السَّامِعِينَ أَنْ السَّيْرَ مُشْتَمِلٌ عَلَى دَفْعٍ بِمِثْلِ النَّاسِ
 بَعْضاً ؛ لأنهم كانوا يجمعون في دفعهم ضَوْءَهُ وَجِلْبَةَ وَسُرْعَةَ سَيْرِ فَهَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ ذَلِكَ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ وَقَالَ « لَيْسَ الْبِرُّ بِالْإِيضَاعِ فَإِذَا أَفَضْتُمْ فَلْيُكِّمِ السَّكِينَةَ
 وَالْوَقَارَ » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مَسِيلٌ مُتَّسِعٌ تنحدر إليه مياه جبال تحيط به
 تعرف بجبال عرفة بالافراد ، وقد جُمِلَ عرفات علماً على ذلك الوادي بسيمة الجمع بألف واء ،
 ويقال له : عرفة بسيمة المنرد ، وقال النراء : قول الناس يومُ عَرَفَةَ مُؤَلَّدٌ لَيْسَ بِمَرِيٍّ مَحْضَرٍّ ،
 وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا : يقال عرفات وعرفة ، وقد جاء في عدة أحاديث « يوم عرفة » ،
 وقال بعض أهل اللغة : لا يقال : يوم عرفات ، وفي وسط وادي عرفة جَبِيلٌ يَقِفُ عَلَيْهِ نَاسٌ
 مَنْ يَقْتُونُ بِهَرَفَةٍ وَيَحْطِبُ عَلَيْهِ الْخَطِيبُ بِالنَّاسِ يَوْمَ تَاسِعِ ذِي الْحِجَّةِ مِندَ الظُّهْرِ ، ووقف عليه

النبي صلى الله عليه وسلم راكباً يوم عرفة ، وُبني في أعلى ذلك الجبل مَلَمٌ في الموضع الذي وقف فيه النبي عليه الصلاة والسلام فيقف الأُعة يوم عرفة عنده .

ولا يُدْرَى وجه اشتقاقٍ في تسمية المكان عَرَقات أو عَرَفة ، ولا أنه علم منقول أو مرئيل ، والذي أختاره الزغشري وابنُ عطية أنه علم مرئيل ، والذي يظهر أن أحد اللاحقين أصل والآخر طارئٌ عليه وأن الأصل (عَرَقات) من الرمية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عَرَقات إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عَرَقات) باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة رُكن الحج وقال النبي صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الموضع عَرَقات الذي هو على زقاق الحج بألفٍ وتاء فاملوه معاملة الجمع بألفٍ وتاء ولم يمتوه الصرف مع وجود الملية .

وجمع المؤنث لا يمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما في المفرد من الملية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسمَّياتٍ بكذا ، فأُجمع إلا بعد قصدٍ تكثيره ، فالتأنيث الذي يمنع الصرف مع الملية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عَرَقات) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحُلُولِ بها ، وذكر (عَرَقات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركنٌ فلم يُذكر من الناسك باسمه غير عرفة والصنا والمروة ، وفي ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافاً لأبي حنيفة في الصنا والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فمن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء .

و (من) ابتدائية .

والمنى فإذا أفضم خارجين من عَرَقات إلى الزدلفة .

والتصريح باسم (عَرَقات) في هذه الآية لرد على قريش ؛ إذ كانوا في الجاهلية يقتنون في (جَمْع) وهو الزدلفة ؛ لأنهم حُمس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقتنون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة ، لأن عرفة من الحل كما سيأتي ، ولهذا لم يذكر الله تعالى الزدلفة في الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حَيْثُ

أَفَاضَ النَّاسُ» لَأَنَّ الزَّدَلْفَةَ هُوَ الْمَسْكَنُ الَّذِي يَفِيضُ مِنْهُ النَّاسُ بِمَدِّ إِفَاضَةِ عِرْقَاتٍ ، فَذَلِكَ حَوَالَةُ عَلَى مَا يَمْلُونَهُ .

و (الشعر) اسم مشتق من الشعور أى العلم ، أو من الشُّمَارُ أى التَّلَامَةَ ، لَأَنَّهُ أُقِيمَتْ فِيهِ عَلَامَةٌ كَالنَّارِ مِنْ عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَلَمْلَمَهُمْ فَضَلُوا ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ يَدْفَعُونَ مِنْ عِرْقَاتِ آخِرِ الْمَاءِ فَيَذَرُكِهِمْ غَيْسٌ مَا بَعْدَ الْغُرُوبِ وَهُمْ جَمَاعَتٌ كَثِيرَةٌ تَخْشَوْنَ أَنْ يَضِلُّوا الطَّرِيقَ فَيَضِيقُ عَلَيْهِمُ الْوَقْتُ ..

ووصف الشعر بوصف (الحرام) لَأَنَّهُ مِنْ أَرْضِ الْحَرَمِ بِخِلَافِ عِرْقَاتٍ .
والشعر الحرام هو (الزَّدَلْفَةُ) ، سَمِيَتْ مَزْدَلْفَةً لِأَنَّهَا أَزْدَلَتْ مِنْ مَتْنِ أَى اقْتَرَبَتْ ؛ لِأَنَّهُمْ يَبْتَغُونَ بِهَا قَاصِدِينَ التَّصْلِيحِ فِي مَتْنِ .
وَيُقَالُ لِلْمَزْدَلْفَةِ أَيْضًا (جَمْعٌ) لِأَنَّ جَمِيعَ الْحَبِيجِ يَجْتَمِعُونَ فِي الْوُقُوفِ بِهَا ، الْحُمْسُ وَغَيْرُهُمْ مِنْ عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ ، قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ .

فَبَكَتْ بِجَمْعٍ ثُمَّ رَاحَ إِلَى مَتْنِ فَأَصْبَحَ رَادًّا يَتَنَبَّأُ الرَّجَّ بِالسَّحْلِ^(١)
فَنَ قَالَ : إِنَّ تَسْمِيَتَهَا جَمًّا لِأَنَّهَا يُجْتَمِعُ فِيهَا بَيْنَ الْغَرْبِ وَالْمَشَاءِ فَقَدْ غُفِلَ عَنْ كَوْنِهِ اسْمًا مِنْ عَهْدِ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ .

وَتُسَمَّى الزَّدَلْفَةُ أَيْضًا (فَرْحٌ) بِقَافٍ مَضْمُونَةٍ وَزَايَ مُفْتَوَحَةٍ مَمْنُونَةٍ مِنَ الصَّرْفِ ، بِاسْمِ قُرُونِ جَبَلٍ بَيْنَ جِبَالٍ مِنْ طَرَفٍ مَزْدَلْفَةٍ وَيُقَالُ لَهُ : الْبَيْقَدَةُ لِأَنَّ الْعَرَبَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ النَّبْرَانَ ، وَهُوَ مَوْقِفُ قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، وَمَوْقِفُ الْإِمَامِ فِي الزَّدَلْفَةِ عَلَى فَرْحٍ .

رَوَى أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَصْبَحَ بِجَمْعٍ أَتَى فَرْحَ غُوفٍ عَلَيْهِ وَقَالَ : هَذَا فَرْحٌ وَهُوَ الْمَوْقِفُ وَجَمْعُ كَلِمَاتِهِ مَوْقِفٌ ، وَمَذْهَبُ مَا لَكَ أَنَّ الْبَيْتَ سَنَةٌ وَأَمَّا النُّزُولُ حَسَّةً فَوَاجِبٌ .

وَذَهَبَ مَلْفَةٌ وَجَمَاعَةٌ مِنَ التَّابِعِينَ وَالْأَوْزَاعِيِّ إِلَى أَنَّ الْوُقُوفَ بِمَزْدَلْفَةٍ رُكْنٌ مِنَ الْحُجَّ فَضِنَ فَاتَهُ بَطْلُ حُجَّتِهِ تَعَسُّكَ بِظَاهِرِ الْأَمْرِ فِي قَوْلِهِ فَاذْكُرُوا اللَّهَ .

(١) مِنْ آيَاتٍ يَصِفُ فِيهَا رَجُلَانِ الْمَجَّ طَلِبَانِ يَشْتَرِي عِلْمًا مِنْ مَتْنِ وَالرَّادِ الطَّالِبِ ، وَالرَّجَّ مِنْ أَسْمَاءِ السَّحْلِ ، وَالْحَلَّ التَّقْدِيرَ وَأَطْلَقَهُ فِي الْبَيْتِ عَلَى الدَّرَامِ لِلتَّوَقُّدِ مِنَ الْوَصْفِ بِالْمَصْدَرِ .

وقد كانت العرب في الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى الزدلفة حتى يجيزم أحد (بني صوفة) وهم بنو النوث بن مَر بن أَد بن طابخة بن إلياس بن مضر وكانت أمه جرمية، لقب النوث بصوفة؛ لأن أمه كانت لا تلد فنثرت إن هي ولدت ذكراً أن نجسه لخدمة الكعبة فولدت النوث، وكانوا يحملون صوفة يربطون بها شعر رأس النبي الذي يندرونه لخدمة الكعبة وتسمى الربيط، فكان النوث على أمر الكعبة مع أخواله من جرم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جمل الإجازة للنوث ثم بقيت في بنيه حتى انقرضوا، وقيل إن الذي جمل أبناء النوث لإجازة الحلاج هم ملوك كندة، فكان الذي يجيزهم من عرفة يقول :

لَا هُمْ إِيَّاي تَابِعُ نِبَاعَةً إِنْ كَانَ إِثْمٌ فَلْيُكْضَاهُ

لأن قضاءه كانت تحل الأشهر الحرم، ولما انقرض أبناء صوفة صارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالقمعد فكانت في آل صفوان منهم وجاء الإسلام وهي بيد كُرب بن صفوان قال أوس بن مفرأ :

لَا يَبْرَحُ النَّاسُ مَا حَجَّوْا مُرَّهَمَ حَتَّى يُقَالَ اجْزُوا آلَ صَفْوَانَا

﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لِنَاصِينَ﴾ ١٩٥

الواو عاطفة على قوله «فأذكروا الله عند المشعر الحرام» والمطف يقتضي أن الذكر للأمر به هنا غير الذكر للأمر به في قوله «فأذكروا الله عند المشعر الحرام» فيكون هذا أمراً بالذكور على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو في معنى التذليل بعد الأمر بالذكور الخاص في المشعر الحرام.

وبجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله «كَمَا هَدَاكُمْ» فوقها موقع التذليل . وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل تُفصل ومحل من مقتضى الظاهر فطفت بالواو باعتبار منابرها للجملة التي قبلها بما فيها من تعليل الذكور وبيان سببه وهي منابر ضعيفة لكنها تسمح المطف كما في قول الحارث بن همام الشيباني :

أَيَا ابْنَ ذِيَابَةَ إِنْ تَلَقَّيْ لَا تَلَقَّيْ فِي النَّعَمِ النَّازِبِ
وَتَلَقَّيْ بِشَتْءٍ بِي أَجْرَدَ مُسْتَقْدِمِ الْبِرْكَ كَالرَّاكِبِ

فإن جملة تلقى الثانية هي بمنزلة بذلك الاشتغال من لا تلقى في النعم العازب لأن معناه لا تلقى راعى إيل وذلك الذى يقتضى كونه فارساً ؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين فكان الظاهر فصل جملة تلقى تشتد في مجرد لكونه وصلها لمنايرةً ما .
وقوله « كما هدسكم » تشبيه للذكر بالهدى وما مصدرية .

ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايتهم إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون إن الكاف في مثله للتعميل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « ففتبراً منهم كما تبردوا متاً » وكثر ذلك في الكاف التى اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد في الكاف للفترة بما وفى غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى للأخوذ من ما المصدرية و « إن » مخففة .
من إن التثنية .

والمراد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير الناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ١٩٩

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخي الإخبارى للترقى في الخبر وأن الإفاضة الأمور بها هنا هي عين الإضافة المذكورة في قوله تعالى « فإذا أفضتم من عرفات » وأن العطف بثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس » إشارة إلى عرفات فيكون متضمناً الأمر بالوقوف برفة لا بغيرها لإبطالاً لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قَرْح) السعى بجمع وبالشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف برفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دأن دينها يقفون يوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمون الحُتس وكان سائر العرب يقفون برفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » اهـ

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو حنابلة .

وهو عنه بذلك لأن العرب كلهم يجمعون فى منهدفة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضة بالصراحة وليناسب قوله بعد : فإذا قضيت مناسكتكم .

وقوله : « واستغفروا لله » عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بهرفة .

(فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمَنْ الْنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۚ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٢٠٢)

تريض على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى النفع من منهدفة إلى منى أولانها تستلزم ذلك ومنى هى محل رى الجمار ، وأشارت الآية إلى رى جرة العقبة يوم عاشر ذى الحجة فأمرت بأن يذكر الله عند الرى ثم الهدى بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك، وقضيت مناسكه .

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرى يوم النحر إلا جرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأخذ الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قربان النساء .

والناسك جمع منسك مشتق من نسك نسكا من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى « وأرنا منسكنا » فهو هنا مصدر ميمي أو هو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله : قضيت مناسكتكم .

وقرأ الجميع يناسككم فكذلك الكافين وقرأه موسى من أبى عمرو بإدغامها وهو الإدغام الكبير .

(١٦/٢ - المصروف)

ذكرنا كذا ذكر كآباءكم، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكرنا) يظهر أنه تمييز لأشد، وإذا قد كان أشد ومقالة ذكر القدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك بنافي القصد من التمييز الذي هو لإزالة الإبهام، إلا أن مثل ذلك يقع في الكلام الفصيح وإن كان قليلا لئلا يتنافى الفصاحة اكتهاف باختلاف صورة اللفظين المترادفين، مع إفادة التمييز حينئذ تأكيد الميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون: هو أشع الناس رجلا، وما خير الناس اثنين، وهذا ما درج عليه الزجاج في تفسيره، قلت: وقريب منه استعمال تمييز (نم) تأكيداً في قول جرير:

تَزَوَّدْ مِثْلَ زَادِ أَيْيِكَ فِينَا فَنِعْمَ الزَّادُ زَادُ أَيْيِكَ زَادَا

ويجوز أن يكون نصب «أشد» على الحال من (ذكر) المولى له وأن أصل أشد نعت له وكان نظم الكلام: أو ذكرنا أشد، فقدم النعت فصار حالا، والداعي إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه، وليباعد ما بين كلتي الذكري التكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان.

أو أن يكون (أشد) معطوفاً على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله «كذكركم» لا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع المطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو، فالكوفيون لا يمنونه ووافقتهم بعض التأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة «واقفوا الله الذي تساءلون به والأرحام» بجر الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفي قوله تعالى «نكشيت الله أو شد خشية» في سورة النساء أن يكون المطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار، وبعض النحويين جوزه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب في إيضاح المفصل، وعليه فتحة أشد ثانية عن الكسرة، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب «ذكرنا» على التمييز على نحو ما تقدم في الوجه الأول عن سيبويه والزمج.

ولصاحب الكشف تخريجان آخران لإعراب (أو أشد ذكرا) فيهما تصف دعاء اليهما الثوار من رادف التميز والميز، ولأن جني تما لشيخه أبي علي تخريج آخر، دعاه إليه مثل الذي دعا الخنثرى وكان تخريجه أشد تصفا ذكره عنه ابن اللبيرة في الاختصاف، وسلوكه الخنثرى في تفسير آية سورة النساء.

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربي، ونظيرتها آية سورة النساء، قال الشيخ ابن عرفة

في تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهما من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الجباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذي كشف التناقض عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء « يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية » وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل الثونسيين على نسخه ؛ لأنني كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواسل بكتاب الطيبي فقلت له : ننظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدناه فيه زيادة على ما قال الناس فحضر الشيخ إذ ذاك على نسخها اهـ » .

وقوله « فمن الناس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله « فاذكروا لله » إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يصدقون إلا تيمنا ورجاء فكان في الكلام تقدير كأنه قيل : فاذكروا الله كذا كركم آباءكم أو أشد ذكرا وادعوه . ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين يجمعهم تلك للناسك ، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء ، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله وإثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينبه إلى ما ليس بمحمود ، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركين ؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحج على المشركين بآية براءة ، فيتمين أن المراد بمن ليس له في الآخرة من خلاق هم المشركون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم النقلة ، فالمقصود من الآية التبريض بدم حالة المشركين ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « أتانا » ترك المفعول الثاني لتزليل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثاني لعدم تعلق النرض ببيانه أي أعطينا غطاء في الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو محذوف لفريقة قوله (حسنة) فيها بدم ، أي « أتانا في الدنيا حسنة » .

و (الخلاق) بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيس مشتق من الخلافة وهي الجدارة ، يقال خلق بالشئ يضم اللام إذا كان جديرا به ، ولما كان معنى الجدارة مستلزما تقاسما ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيد بالمرجور كما هنا أم أطلق كما في قوله صلى الله عليه وسلم : إنما بليس هب من خلاق له أي في الخير وقول البيهقي بن حريث .

وَلَسْتُ وَإِنْ قُرْبَتْ يَوْمًا يَبْأُئِيعَ خَلْقِي وَلَادِييَ أُتِنَاءَ التَّحْبِي

وجلة « وما له في الآخرة من خَلْقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهي ابتدائية مثلها ، والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة ، لأن المراد من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية : كانت عادتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتصحيح . .

و « حسنة » أصلها صفة لقلة أو خصلة ، فحذف الوصف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحه منزلة الاسم في قول الخطيبه :

كيف المجابة وما تنفك سالمة من آل لأم يظهر النيب تائبين
ووعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد الموم ، لأن الدعاء يقصد به الموم كقول
الحريري :

« يَا أَهْلَ ذَا الْمَنَى وَفِيْتُمْ ضُرًا »

وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من المحتسبن .
وإنما زاد في الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسنة في الآخرة قد يكون بمد
عذاب ما فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثاني ، والنصيب : الحظ المعطى لأحد في خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على سبعة قميل ، ولم أدر أصل اشتقاقه فلملمهم كانوا إذا مینوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزغشري في الأساس والارغب في مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص الشاع في قولهم نصيب الشيع مجاز بالأول .

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أهد لغيره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن التخرقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » في سورة النساء . ووقع في كلام

الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل في حكم الأول ١٠١ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دُعا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن ، وكسبوا بمعنى طلبوا ، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه .

ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل بالنصيب نصيب الثواب فتكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة » ، للتنبية باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أي أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيهم منه أن دُعا الكافرين في ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سرعة الحصول ، فعمل أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب في الأصل المد ، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها ، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حسبه أي كفاه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمى يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إن حسابهم إلا على ربى - وقال - جزاء من ربك عطاء حساباً أي وفاقاً لأعمالهم ، وههنا أيضاً أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعد به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق الموعود ؛ لأن إجابته من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك الموعود .

والمنى فإذا أتممت أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتمظيمه ومحمد ، وبالتلجاء إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة ، ولا تشغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكروهم بعد قضاء الناسك قبل الإسلام
وكما يذكركم المشركون الآن .
ولا تكونوا كالذين لا يدمون إلا يطلب خير الدنيا ولا يتفكرون في الحياة الآخرة ،
لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيبا مما سألتهم في الدنيا
وفي الآخرة وإن الله يجعل باستجابة دعائكم .

فهرس القسم الأول من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 5 سيقول السفهاء من الناس - إلى - صراط مستقيم
- 14 وكذلك جعلكم أمة وسطا - إلى - عليكم شهيدا
- 22 وما جعلنا القبلة - إلى - الذين هدى الله
- 24 وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم
- 26 قد نرى قلب وجهك في السماء - إلى - وجوهكم شطره
- 33 وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون - إلى - عما يعملون
- 35 ولئن آتيت الذين أوتوا الكتاب - إلى - من الظالمين
- 39 الذين آتيتهم الكتاب - إلى - وهم يعلمون
- 41 الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
- 41 ولكل وجهة هو موليها - إلى - على كل شيء قدير
- 44 ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام - إلى - ولعلكم تهتدون
- 48 كما أرسلنا فيكم رسولا - إلى - تعلمون
- 50 فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
- 51 يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة - إلى - لاتشعرون ...
- 54 وتنبلونكم بشئ من الخوف - إلى - والأنفس والشمرات
- 56 وبشر الصابرين - إلى - هم المهنئون
- 58 إن الصفا والمروة من شعائر الله - إلى - شاكر عليم
- 65 إن الذين يكتفون ما أنزلنا - إلى - التواب الرحيم
- 72 إن الذين كفروا وماتوا - إلى - ولا هم ينظرون
- 74 ولهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم
- 76 إن في خلق السماوات والأرض - إلى - لقوم يعقلون

- 89 ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا - إلى - حبًا لله
- 93 ولوترى الذين ظلموا - إلى - شديد العذاب
- 96 إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا - إلى - من النار
- 101 يا أيها الناس كلوا مما في الأرض - إلى - ما لا تعلمون
- 106 وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله - إلى - ولا يهتدون
- 110 ومثل الذين كفروا - إلى - فهم لا يعقلون
- 114 يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم - إلى - إياه تعملون
- 115 إنما حرم عليكم الميتة والدم - إلى - غفور رحيم
- 122 إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب - إلى - وهم عذاب أليم
- 124 أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى - إلى - على النار
- 126 ذلك بأن الله نزل الكتب بالحق - إلى - شقاق بعيد
- 127 ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب - إلى - هم المتقون
- 134 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص - إلى - بالاثني
- 140 فمن عفي له من أخيه شيء - إلى - ورحمة
- 144 فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم
- 144 ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبصار
- 146 كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى - حقا على المتقين
- 152 فمن بدله بعد ما سمعه - إلى - سميع عليم
- 153 فمن خاف من موص جتفا - إلى - غفور رحيم
- 154 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام - إلى - أياما معلودات
- 162 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
- 166 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين
- 167 فمن تطوع خيرا فهو خير له
- 168 وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون
- 168 شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن - إلى - والفرقان
- 173 فمن شهد منكم الشهر فليصمه - إلى - من أيام أخر

- 175 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
- 175 ولعلكم تشكرون
- 178 وإذا سألك عبادي عني فاني قريب - إلى - لعلهم يرشدون
- 180 أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى - ما كتب الله لكم
- 183 وكلوا واشربوا - إلى - وأنتم عاكفون في المساجد
- 186 تلك حدود الله فلا تقربوها - إلى - لعلهم يتقون
- 187 ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 193 يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج
- 197 وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها - إلى - لعلكم تفلحون
- 199 وقاتلوا في سبيل الله - إلى - لا يحب المعتدين
- 201 وأقتلوهم حيث تقتضوهم - إلى - والقتلة أشد من القتل
- 203 ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام - إلى - غفور رحيم
- 207 وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - إلى - الا على الظالمين
- 210 الشهر الحرام بالشهر الحرام - إلى - مع المتقين
- 212 وانفقوا في سبيل الله - إلى - يحب المحسنين
- 216 وأتموا الحج والعمرة لله - إلى - أؤنسك
- 225 فإذا أمتتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - إلى - المسجد الحرام
- 230 واتقوا الله وأعلموا ان الله شديد العقاب
- 231 الحج أشهر معلومت - إلى - ولا جدال في الحج
- 235 وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولى الألباب
- 237 ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم
- 238 فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
- 241 واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لئ الضالين
- 242 ثم افيضوا من حيث أغاض الناس - إلى - غفور رحيم
- 244 فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله - إلى - سريع الحساب

الحجز والثاني
الحجز الثاني

واليومان بعده من المعلومات والمدودات ، واليوم الرابع من المدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ » لأن اليوم الرابع لا نحرق فيه ولا ذبيح إجماعا ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المدودات وهي يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندها معلوما ولا بمدودا ، وعن الشافعي الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك بمدودات ، وهو رواية من أبي حنيفة .

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى في أيام رى الجمار وهو الذي ذكره عند الرى وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكر في هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومنازلة النساء ، قال العرجي :

مَا نَلْتَقِي إِلَّا ثَلَاثَ رِمَى حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَنَا النَّفَرُ
وقال عمر بن أبي ربيعة :

بَدَأَ لِي مِنْهَا مَعْمٍ حِينَ جَمَرْتُ وَكَفَّ خَصِيبُ زَيْتٍ بَيْنَانِ
فَوَاللَّهِ مَا أَدْرَى وَإِنْ كُنْتُ دَاوِيَا بِسَبْعِ رَمَيْتُ الْجَمَرِ أَمْ يَثْنَانِ

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء الماشر ، بعد أن أمسكوا عن ملازم مدة طويلة فسكانوا يعودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رى الجمار .

والأيام المدودات الثلاثة رى الجمار الثلاثة في كل يوم منها بعد الزوال يتبدأ بالجمرة التي تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وآخرها جمرة العقبة ، وفي أحكام الرى ووقته وعكس الاجتهاد فيه بجمرة مسجد منى والبيت بنير منى خلافات بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة في منى في الأيام المدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت في تلك الليالي إلا في منى ، ومن لم يبيت في منى فقد أخل بواجب فعليه هدى ، ولا يرخص في البيت في غير منى إلا لأهل الأعمال التي تقتضى النيب عن منى فقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم

للباس الميت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرعاة الإبل من أجل حاجتهم إلى رعي الإبل في المراعي البعيدة عن متى وذلك كله بمد أن يرموا بحجرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من القد فيرمون ، ورخص للرعاة الرعى بليل ، ورخص الله في هذه الآية لمن تمجّل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الآخرين من الأيام الممدودات .

وقوله « فمن تمجّل في يومين فلا إثم عليه » تبرع لفظي للإذن بالرخصة في ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وحجّه بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بمد ذكر المزمعة رحمة منه تعالى بعباده .

وقملاً تمجّل وتأخّر : مشعران يتمجّل وتأخّر في الإقامة بالمكان الذي يشعر به اسم الأيام الممدودات ، فالرأى من التمجّل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخّر اللبث في منى إلى يوم نحر جميع الحجيج ، فيجوز أن تكون صيغة تمجّل وتأخّر معناهما مطاوعة وعجلة وأخره فإن التفعّل يأتي للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتمجّل وأخرها فتأخّر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن التمجّل عنه والتأخّر إليه مفهومان من اسم الأيام الممدودات ، أي تمجّل النفر وتأخّر النفر ، ويجوز أن تكون صيغة التفعّل في الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطار إلى العجلة أو إلى التأخّر فيكون المفعول محذوفاً لظهوره أي فمن تمجّل النفر ومن تأخّره .

ف قوله « فمن تمجّل في يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى في نفي الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخّر فلا إثم عليه » يشكل بأن نفي الإثم يقتضى توهم حصوله فيصير التأخّر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو المزمع ، ودفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين ؛ فريق منهم يبيحون التمجّل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة في الأمرين ، أو تجمل معنى نفي الإثم فيهما كفاية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع في الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندى أن وجه ذكر « ومن تأخّر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالذكر في أيام منى وترك ما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم ، وقال بمد ذلك « فمن تمجّل في يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التمجّل بالنفر أولى تباعداً عن مواضة مالا

يحسن من الكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفي هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى ، ولذلك عقبه بقوله « لمن اتقى » أى لمن اتقى الله فى تأخره فلم يرتكب ولم يفسد فى أيام منى ، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى التنى ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن اتقى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن اتقى » وإن تكلفوا فى تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت فى آخر بيان مهام أحكام الحج ، فهى معطوفة على « واذكروا الله » ومعتزة بين « ومن تأخر » وبين « ومن الناس من يعجبك » إلخ . وقد استحضّر حال المخاطبين بأحكام الحج فى حال حجهم ؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله فى أيام ممدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير فى ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تمجّل فى يومين إلخ ، عقب ذلك بقوله تعالى « واتقوا الله » وصية جامعة للراحمين من الحج أن يراقبوا تقوى الله فى سائر أحوالهم وأما كنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنكم إليه تمشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لا يجلب رضا الرجوع إليه وتجنب سخطه .
فالأمر فى (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم آتفا عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بعد التفرق . فلذلك ناسب قوله تمشرون حالى تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك .

واختير لفظ (تمشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون ، لأن تمشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم فى هذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بعد الحج يمشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تمشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والرب

كانوا يتفرقون رابيع أيام متى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المحصب في مئى :

فَلله عَيْنَا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقٍ أَشْتِ وَأَنَايَ مِنْ فِرَاقِ الْحُصْبِ
غَدَاةً غَدَوْا فَسَالِكٌ بَطْنٌ نَخْلَةٍ وَآخَرُ مِنْهُمْ جَارِعٌ نَجْدٌ كَبِيبِ

وقال كثير :

ولا قصينا من مئى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دم المهارى رحا لنا ولم ينظر النادى الذى هو راع
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق الطلى الأباطح .

والمنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم فى أيام إقامتكم فى مئى ، وهى الأيام المدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحى ، وأنتموا فى مئى تلك الأيام فمن دعت حاجاته إلى التجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام مئى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ²⁰⁴ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ ²⁰⁵ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ²⁰⁶ ﴾

عطف على جملة من الناس من يقول ربنا آتانا فى الدنيا مالاً ، لأنه ذكر هناك حال الشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم فى الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة فى الحسنة فى الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم فى الآخرة قوم متظاهرون بأنهم راغبون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة فى الدنيا ، وهم المذكورون فى قوله « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .
و (من) بمعنى بعض كما فى قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للسدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الرصولة كذلك سالحة لفريق وشخص .
والإعجاب : إعجاب العجب في النفس والمجب : افعال يمرض للنفس عند مشاهدة أمر غير
مألوف خفى سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس ، صار العجب مستلزما للاستحسان
فيقال أعجبي الشيء بمعنى أوجب لي استحسانه ، قال الكواشي يقال في الاستحسان : أعجبي
كذا ، وفي الإنكار : عجت من كذا ، فتوله : يعجبك أى يحسن عندك قوله .
والمراد من القول هنا ما فيه من دلالة على حاله في الإيمان والصح للمسلمين ، لأن ذلك
هو الذى يهم الرسول ويعجبه ، وليس المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة ؛ إذ لا غرض في ذلك
هنا لأن المقصود ما يضاد قوله : وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبي صلى الله عليه وسلم أى ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من
القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : «من» المنافقين ومعظمهم
من اليهود ، وفيهم من الشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندى ، أو طائفة معينة من
النافقين ، وقيل : أريد به الأخنس بن شريف الثقفي واسمه أبي وكان مولى لبي زهرة من
فريش وهم أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم
ينضم إلى المشركين في واقعة بدر بل خنس أى تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له
ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصدتهم من الانضمام إلى المشركين فقيل : إنه كان يظهر
الإسلام وهو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر
الود للرسول فلما انتقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زرعاً للمسلمين وقتل حميراً لهم فنزلت فيه
هاته الآية ونزلت فيه أيضاً «ولا تطع كل حلاف مهين هازم شاء بنهم» ونزلت فيه «ويل
لكل همزة لذة» ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فيبيتهم ليلاً فأحرق زرعهم
وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فقربه لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لتير معين ليم كل مخاطب تحذراً للمسلمين من أن تروج عليهم
حيل المنافقين وتنبيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه والظرف من قوله « في
الحياة الدنيا » يجوز أن يعلق (بـ يعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون
الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حد قوله تعالى « وإذا لقوا الذين
ءامنوا قالوا ءامنا » أى إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة

تجدهم بحالة لا تعجبك فهو تعهد لقوله في آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية المستفادة من (في) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبي ولا يقول شيئاً في أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الألفس بن شريق .

وحرف (في) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (من) والتقدير قوله « من الحياة الدنيا »

ومعنى يشهد الله على ما في قلبه/ أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه لصادق .
وإنما أفاد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لا أشهد الله حين قال كلاماً حلوّاً تبين أن يكون مدعياً أن قلبه كلسانه قال تعالى « يحلفون بالله لكم ليرضوكم » .

ومعنى « وهو ألد الخصام » أنه شديد الخصومة أى العداوة مشتق من لده يله بفتح اللام لأنه من فعل ، تقول : لدت يا زيد بكسر اللام إذا خاصم ، فهو لاد ولدود فاللدة شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحامسي ربيعة بن مقروم :

وَأَلَدَّ ذِي حَنْقٍ عَلَى كَأَنَّمَا تَقْلِي حَرَارَةَ صَدْرِ عَفْرِ مِرْجَلٍ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفصيل ، ألا ترى أن مؤثته جاء على فعلا فقلوا : لده وجمه جاء على فَعَلَ قال تعالى « وتذنبه قوماً لُدّاً » وحينئذ ففي إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال في الكشف : إما أن تكون الإضافة على البالغة فجعل الخصام ألد أى نَزَلَ خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي ، كأنه قيل : خصامه شديد الخصام كما قالوا : جُنَّ جُنُونُهُ وقالوا : جَدَّ جَدُّهُ ، أو الإضافة على معنى في أى وهو شديد الخصام في الخصام أى في حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بمد (وهو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتبين أن يُوَوَّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خَصَم كَصَب وصِباب وليس هو مصدرًا وحينئذ تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس المتخاصمين .

وقوله تعالى « وَإِذَا تَوَلَّى سَيِّئًا فِي الْأَرْضِ » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .
وتولى إما مشتق من التولية : وهي الإدبار والانصراف يقال وتولى وقد تقدم قوله
تعالى « مَا وَلَّهُمْ مِنْ قَبْلِهِمْ » أى وإذا فارقك سعى في الأرض ليفسد .
ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى منك ، والخطاب المقدر يجري على الوجهين المتقدمين
وإما مشتق من الولاية : يقال وَلَّى البلد وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزعم ورأس
الناس سعى في الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .
وقوله « سَمَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا » السعى حقيقته المشى الحثيث قال تعالى « وجاء
رجل من أقصى المدينة يسعى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « ومن
أراد الآخرة وسعى لها سعيها » وقال امرؤ القيس :

* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البعيت *

ويطلق على الفوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو
ابن كلثوم :

وَمِمَّا قَبْلَهُ السَّامِيُّ كُتِّبَ فَأَيُّ الْفَضْلِ إِلَّا قَدْ وَلِينَا

وقال ليبيد :

وهم السعاة إذا المشيرة أفضلت البيت

ويطلق على الحرس وبذل الزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن فرعون « ثُمَّ ادْبَرَ
يَسْمَى » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير في الأرض غازيا ومغبرا
ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه
في مودة النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقا لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من الفسرين إن الأخنس بيت ثقيفا
وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن ممة من بني زهرة فأحرق زروعهم وقتل
مواشيهم .

لأن صنفيه هذا يقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهيم المسلمين ضرهم ، ولأنه لم يفعله
انتصارا للإسلام ولم يكن في حلة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتأثر ويتظاهر فأنه لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفاراً ضاراً لا يجزى إلى قسمهم ؛ لأنهم لم ينزهم حلالهم على الإيمان بل إفساداً وإتلافاً ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيد لدلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعى العمل والاكتساب فأريد التعميص على أن هذا السعى هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد مقصود لهذا السعى .

ويجوز أن يكون (سعى) مجازاً في الإرادة والتدبير أى دبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمال الخيلة لتحصيله مع إظهار النصيح بالقول كيدٌ ويكون ليفسد مفعولاً به للفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبره ، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر - إلى قوله - ولتكمّلوا المدة » فاللام شبيهة بالزائد وما بعد اللام من الفعل التقدّر معه (أن) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » وقول جرّ « بن كليب القمسي » ؛

تبنى ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستاد منا أن شتوّناً ليكلياً .
إذ التقدير تبني الاستياد منا ، قال الرزوقي « أتى بالفعل واللام لأن تبني مثل أراد فكما قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبني ليستاد أى تبني الاستياد منا اهـ .

وأقول : إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علّة للفعل مع كونه مفعولاً به ، فالتبليغ يأتى به مقتونا بلام العلّة اعتماداً على أن كونه مفعولاً به يعلم من تقدير (أن) المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » مطلقاً بمعنى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله « ليفسد فيها » بيانا لإجمال قوله « في الأرض » مع إفادة التأكيد .

وقوله « ويهلك الحرث والنسل » بضم الياء أى يتلفه .
والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا

إذا سقط واقفل ، وهندى أن إهلاك الحارث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جار مجرى التل، وقيل الحارث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق، وأياما كان فالآية دالة على أن من يتسبب في مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للعقاب في الآخرة ولذلك عقب بجملة التذيل وهي « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نقي الحبة نقي الرضا بالفساد ، وإلا فالحبة - وهي افعال النفس وتوجهه طبيعي يحصل نحو استحسان نائى - مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نقبها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن التقدير : إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله ، إذ لا يوقعه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحارث للشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كاهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التي هي آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس تقعا محضاً أو راجعاً ، فإتلاف الألبان مثلاً إتلاف تقع محض ، وإتلاف الحطبل بعله الخوف من الاحتراق إتلاف تقع راجع والمراد بالرجعان رجعان استعماله عند الناس لارجعان كمية النفع على كمية الضر ، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوى بها نادراً لكن الإهلاك بها كالمدموم لما في عقول الناس من الوازع من الإهلاك بها فيفتادى عن ضررها بالاحتياط في رواجها وبأمانة من تسلم إليه ، وأما إتلاف النافع المرجوة فليس من الفساد كإتلاف المحور بئله إتلاف ما لا تقع فيه بالرة كإتلاف الحيات والمقارب والفيران والسكّلاب السكّلبة ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن في الفساد بالتفسير الذي ذكرناه تعطيلاً لما خلقه الله في هذا العالم الحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال العدو إتلاف للضر الراجع ولذلك يقتصر في القتال على ما يحصل به إتلاف الضر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار في الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجع في نظر أمير الجيش أن بقاء شيء من ذلك يزيد قوة العدو ويعطّل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرر هو تقدر بقدرها.

وقوله « وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذا وعظه واعظ بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستعمل مجازاً مشهوراً فى الاستيلاء قال تعالى « وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ » وفى القهر نحو فأخذناهم بالأساء . وفى التلقئ مثل « أخذ الله ميثاق النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحى وأخذتهم الصبيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُمارس فى كلامه لأجل مكانته فى قومه واعتزازه بقوتهم قال السموال :

ونشكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين تقول

ومنه العزة بمعنى القوة والعلية وإنما تكون غالباً فى الرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد تنفى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة لكثرة ، وقالوا : لن نقلب من قلة وقال السموال وما ضررنا أنا قليل وجارنا عزيز وجارنا أكثرين دليل ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

هـ (أل) فى العزة للمهد أى العزة المروقة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التنبيه عليه ، لأن العزة تقتضى معنى للثمة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصنافه لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة للملازمة للإثم والظلم وهو احتباس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « وقه العزة ورسوله والمؤمنين » أى فتمتته من قبول الوعظة وأثبتته حليف الإثم الذى اعتاده لا يرهوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفرع على هاته الحالة ، وأصل الحسب هو الكفى كما سيجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل الزم تأنى الزائم » أطلق الحسب على الجزاء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقفة ناراً ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للطفية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأنساء الأماكن وقال بعضهم للطفية والصُمة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جملة عربيا زعم أنه مشتق من أَلْجَهْم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فَعْمَلٌ بزيادة نون أصله فعمل بنون واحدة وضمت وقيل وزنه فعمل بتكرير لامه الأولى وهي النون إلحاقاً له بالخماسي ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَام فمررت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهِنَام بكسر الكاف وكسر الهاء فمررت وأن من قال إن وزن فعمل لا وجود له لا يلتفت لقوله لوجود دُونِكَ اسم واد بالمالية وحَفَنْكَى اسم للضميف وهو بماء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف ولف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّة جهنم أى بميدة القمر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يسمون جهنم أنها كالبرق العميقة المثلثة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبى الصلت يرقى زيدا بن عمرو بن نفيل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان في الجاهلية :

رَشَدْتُ وَأَنْعَمْتُ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتُ نَنْوَرًا مِنَ النَّارِ مُظْلِمًا

وقد جاء وصف جهنم في الحديث بمثل ذلك وسماها الله في كتابه في مواضع كثيرة نارا وجمل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى « فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ».

وقوله « ولبئس المهاد » أى جهنم ، والمهاد ما يمهّد أى يهَيِّئُ لمن ينام ، وإنما سمي جهنم مهادا تهكّا ، لأن المصاة يُلقون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ

بِالْعِبَادِ ﴾ 207

هذا قسم « ومن الناس من يبيعك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعابا لتسمى الناس ، فهذا القسم هو الذى تحمض فله للخير حتى يبلغ غاية ذلك وهو تمرير نفسه التى هى أنفس الأشياء عاياه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضى الله تعالى وإتمام رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذى أمرهم به .

(يُشْرَى) ممتناه ببيع كما أن يشتري بمعنى يتناع وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

واستعمل يشرى هنا في البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكا في نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأز النفس أعلى ما عند الإنسان . و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رَضِيَ عَلَى وزن الفعل زيدت فيه التاء سماعا كالذعاة

والمسحاة ، في أسباب التزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان التميمي بن النمر بن قاسط (١) الملقب بالرؤمي ؛ لأنه كان أسرته الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب فكان مولا لهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوقعوه فترل عن راحلته وانتقل كنفاته وكان راميا وقال لهم لقد علمت أني من أركم وأبكم الله فلا صلون إلي حتى أرى بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء ؛ فتالوا لا تركك تخرج من عندنا غنيا وقد جئنا صملوكا ، ولكن دلنا على مالك ونحلي عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه رَجِحَ البيعُ أبا يحيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيبا لإسلامه فاقتدى منهم بماله وخرج مهاجرا ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ في أول من تشمله .

وقوله « والله رؤوف بالعباد » تذييل أي رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف في قوله (العباد) تعريف استتراق ؛ لأن الله رؤوف بجميع عبادِهِ . ومتفاوتون فيها فهم من تناله رافة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رافة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رافته بسم أنه أعظم العافية والرزق ، ويموز أن يكون التعريف تعريف العهد أي بالعباد الذين من هذا القبيل أي قبيل الذي يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويموز أن يكون (أل) عوضا عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هي المآوى ، والعباد إذا

(١) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر و يوم واحد ، شهد بعرا ، وبول سنة ٣٧ هـ .

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان »
فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجلوا أنفسهم عبيده
فالله رءوف بهم كرامة الإنسان ببده فإن كان ما صدق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل
من بذل نفسه لله ، فالمعنى والله رءوف بهم فمدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هذا
التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليلد على أن سبب الرأفة بهم
أنهم جعلوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صدق (مَنْ) صهييا رضى الله عنه فالمعنى والله
رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهييا كان
عبدا للروم ثم لطاقنة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يراقوا به ، لأنه هذب فى الله فلما صار
عبدا لله راف به .

وفى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا - إلى قوله -
رءوف بالعبادة معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلم المؤمنين واجب التوسم
فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الافتتار بالظواهر إلا بمد التجربة والامتحان ، فإن من
الناس من يفر بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويعطى من لسانه حلاوة تمبير وهو
يضمم الشر والكيد قال المرى :

وقد تخلف الإنسان ظنَّ عَصِيْرَةٍ وإن رآق منه منظرٌ وروءاء

وقد شغل هذا الحال قول النبي صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحرا » بأحد معنييه
المحتوى عليهما وهو من جوامع الكلم وتبلغ هله دينة إلى حد أن يشهد الله على أن ما يقوله
صدق وهو بمكس ذلك بيت فى نفسه الخصاص والكراهية .

وعلمة الباطن تكون فى تصرفات المرفألى يجب الفساد ويهلك الحرث والنسل لا يكون
صاحب ضمير طيب ، وأن الذى لا يصنى إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز
بالظلم لا يروعى عن غيه ولا يترك أخلاقه القميمة ، والذى لا يشع بنفسه فى نصره الحق
ينبىء خلقه عن إثارة الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يراف فالله لا يراف به .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ وَلَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ
فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 209

استئناف على طريقة الاعتراض انتهاء الفرصة بالدعوة إلى الدخول في السلم ، ومناسبة
ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها
«من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله» لأن النفس أغلى ما يبذل ، وأقلها من يجبك قوله في الحياة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصاص أي يضرر الكيد ويفسد على الناس ما فيه نفع الجميع
وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسلمين فناسب بعد ذلك أن يدعى
الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تمدد الاحتمالات
في معنى طلب الدخول في السلم .

والخطاب بيناها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان ،
ولأن شأن الوصول أن يكون بمنزلة العرف بلام المهد .

و (الدخول) حقيقته نفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق
بمازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بني أسد وهو هنا مستعار للاتباع
والإلزام وشدة التلبس بالفعل .

و (السلم) بفتح السين وكسرهما مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائي
وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقي الشرة بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى
« ولا تقولوا لمن أتى إليكم السلم لست مؤمننا » وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس
ابن مرداس :

السُّلْمُ تَأْخُذُ مِنْهَا مَا رَضِيَ بِهِ وَالْحَرْبُ تَكْفِيكَ مِنْ أَنْفَاسِهَا جُرْعَ
وشوا هذا كثيرة في كلامهم وقال زهير :

وقد قلنا إن ندرك السُّلْمَ واسما

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضرر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان
أي أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السُّلْمَ أي ترك المقاومة ، وتقول العرب : أسلم

أم حرب ، أى أنت مسلم أم عارب ، وكلها ممان متولد بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منهما فيما يستعمل فيه الآخر قالوا ويطلق السلم بلفظه الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى في قضية ردة قومه :

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِّلْإِسْلَامِ لَمَّا
رَأَيْتُهُمْ يَتَكَلَّمُونَ بِأَفْهَامٍ مُّدْبِرِينَ
فَلَسْتُ بِمُتَبَدِّلٍ لَّهُمْ وَلَئِن مِّنْ
دِينٍ إِلَّا يَدِينُوهُ

وهذا الإطلاق انفراد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب في مفردات القرآن ولا
 في معجمي في الأساس وصاحب لسان العرب وذكره في القاموس تبعاً للمفسرين وذكره -
 في معجمي في الكشف حكاية قول في تفسير السلم هنا فهو إطلاق غير موقوف بثبوته وببيت
 الكندي يحتمل معنى السائلة أى المسألة للمسلمين ويكون قوله «دينا» بمعنى العادة اللازمة
 كما قال الثعلبي السدي :

تقول وقد أدت لها وضیعی أمذا دینه أبدا ویدی

وعن أبي عمرو بن الملاء السُّلَمي بكسر السين هو الإسلام والسُّلَمي بفتح السين المسألة ، ولذلك قرأ ادخاؤا في السُّلَمي في هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التي في سورة الأَنْفَالِ والتي في سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبري توجيها منه لمناء هنا إلى أنه الإسلام دون الآتين الآخرين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسمع لا بالقياس
وَمحتاج من فَرَّقَ إلى دليل .

فكون السلم من اسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآية لا محالة
وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جزأى يكون مرادا أيضا ويكون من استعمال المشترك
في معنييه .

فلى أن يكون المراد بالسلم السالبة كما يقتضيه خطابهم بيأبها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمرهم بالدخول فى السالبة دون القتال ، وكما تقتضيه سيغة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مُرغَّبًا فى بعضه .

ثاني يقول أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» الآيات تهية لقتال المشركين لصددهم المسلمين عن البيت وإرجانهم بأنهم أجبروا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف يقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قفى حق ذلك كله والحق به ما أمر الله بوضعه في موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذى عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نطلى الدنيا في ديننا وروا أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هى مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» إلى هنا . واملم أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى «هل ينظرون» راجعا إلى من الناس من يجيبك أو من الناس من يشرى نفسه كما سيأتى يكون قوله «يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ» اعتراضا بين الجملة ذات الماد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أى دين الإسلام فإن الخطاب يأتى بالذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام يُؤوّل بأنه أمر بزيادة التحسّن منه والتفان فيه لأنه يقال دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمسك ، قال تعالى «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» . وقال النابغة :

أَبَى غَفْلَتِي أَبَى إِذَا مَا ذَكَرْتُهُ تَحَرَّكَ دَا فِي قُوَادِي دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر في (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطبا للمنافقين .

فيؤول قوله «الذين ءامنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تكميلهم على حد قوله « وقالوا يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون » فيكون خطبا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدين اتباعا حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى « قالت الأعراب آمه قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سلام فيؤول ادخلوا بمع

شدت التلبس أى يترك ما لم يحى به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقي ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بمد أن اتصفوا بالإيمان ألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، ويتناسى ما كان بين قبائلهم من العداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذا كرم آباءهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج ترأتهم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بكفارا يضرب بضمكم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أصلا فى كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهاجر كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز : أى ادخلوا فى مسالة الله تعالى باتباع أوامره واجتنب منهياته كما أطلق الحرب على المصيبة مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسي الذى رواه الترمذى « من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب » .

(وكافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو فى صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين سورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام لقلة جدوى ذلك ، وتفيد مُناد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والثناء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بها مؤثرا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقاتلوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله . كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى معنى اللبيب عند الكلام على الجملة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا مما يقتل ، ولكن الزجاج والزمخشري جوزا جمل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث ، وفي الحواشي الهندية على اللغني للداميني أنه وقع كافة اسماء لغير العاقل وغير حال بل مضافا في كتاب عمر بن الخطاب لآل كافة « قد جمات لآل كافة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مقال ذهباً ليريزا في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تطبيق في اللغة وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبا للوقوف عنده دون تمدية فإذا ورد في القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، تحذير مما يصد من الدخول في السلم الأمور به بطريق النعي ، من خلاف الأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المروغ بأنه لا يشير بالخير ، فهذا النهي إما أخص من الأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خمر تقوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر « ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطى الدنية في ديننا » وكما قال سهل ابن حنيف يوم صدين « أيها الناس اتهموا الرأي فلقد رأيتنا يوم أبي جندل ولونستطيع أن نرد على رسول الله فعله لقمنا الله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيئه الله أبدا فنبهها لم على أن ما ظهر تقوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما لجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان الزاد بالسلم شعب للإسلام ، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وما فيه من الاستمارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كما واما في الأرض حكلا طيبها الآية » .

وقوله تعالى « فإن زلتم من بعد ما جاءكم البينت فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تريع على النهي أي فإن اتبعت خطوات الشيطان فزلتم أو فإن زلتم فاتبعت خطوات الشيطان . وأراد بالزلل الخالفة للنهي .

وأصل الزلل الزلق أي اضطراب التقدم ونحرهما في الوضع المقصود إتيانها به ، واستعمل الزلل هنا مجازا في الضر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شئت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره شبه ما يستره من الضر في ذلك الشيء بزال الرجل في المشي في الطريق المزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلقة على طريق السكينة وقوله « زلتم » تخييل وهو تخيلية فهو من التخييل الذي كان مجازا والمجاز هنا في مركبه .

والبينات: الأدلة والمعجزات وبجيتها ظهورها وبيانها ، لأن المعجزة ظهور شخص الجائي بعد غيبته .

وجيء في الشرط بأن لندرة حصول هذا الزل من الدين آمنوا أو لدمد رغبة المتكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .
وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، وإن الله عزيز حكيم ، مفعول اعلوا ، والمقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فعيل من عز إذا قوى ولم يُقْلَبْ ، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله « أخذته العزة » وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما بتحققهم أنه معاقبهم لا يفلتهم ، لأن العزيز لا ينجو من بناوثة .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه الحكم للأمر فهو من عجز فعيل بمعنى مُفْعَل ، ومناسبته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة ، فالسلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا للمهم منزلة المدم لمدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدين أو لخالفه أحكام الدين أو من الامتناع بالصلح الذي عقده الرسول .

وإنما قال تعالى « من بعد ما جاء تكليم الينب » إغثارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تقويض العلم إلى الله الذي أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهين لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيت البينات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضع أمره ومن تلك البينات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه فالمنى: (فإن زلتم) : الاتصاف بما يتنافى الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبينات الميجزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن الواخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن الواخذة تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف، لأنه غير معذور في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية .

وفي الكشف روى أن قرأنا قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر القرآن عند الزلل لأنه إغراء عليه اه وفي القرطبي عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبي عن الأعمى قال كنت أقرأ: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله غفور رحيم، وبجني أعرابي فقال كلام من هذا؟ قلت كلام الله . . قال: ليس هذا كلام الله فاقبضت قرأت والله مزحزحك فقال أصبت هذا كلام الله فقلت أقرأ القرآن؟ قال لا قلت من أين علمت؟ قال يا هذا عز فصككم قطع ولو غفر ورحم لما قطع .

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَالْمَلَكَةُ وَفُضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإضمار جاريا على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى ما ذكره قوله ، وهو إما من يبعثك قوله في الحياة الدنيا ، وإما إلى من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء ، فأجذب الفريقين ينتظره شكافي الوعيد بالمداب ، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجي للثواب .

ونظيره قوله « فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلكم قل فانتظروا إلى معكم من المنتظرين » فانتظارهم أيام الذين خلوا انتظار توقع سوعوا انتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيده .

وإن كان الإضمار جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى مخاطبين بقوله ادخلوا في السلم وما بعده ، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله « فإن زلتم » ، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى التوبة ، إما مجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعا إلى مخاطبين بقوله يا أيها

الذين آمنوا ، وإما زيادة نكتة إيماد المخاطبين بقوله (فإن زلتم) من عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون معنى التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبمضى رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لمن يجبك أوله ولمن يشرى نفسه ، فالجلة استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين المجعيتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة هل ينظرون استئناف للتعريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله فإن زلتم فالجلة بدل اشتمال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زلتم فاقه لا يغلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإغلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقبة الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتناقض فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إيجاز هذا الكلام الجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء . وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فذلك قال أئمة المأني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكيمة تحصل في علم للمستفهم وقال الزغشري في الكشاف: إن أسئل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير حمزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الحمزة معها في قول زيد الخليل :

سَأَلْتُ فَوَارِسَ رَبِّبُوعٍ بِشِدَّتِنَا أَهْلَ رَأُونَا بَسَقَ النَّاعِي الْأَسَمَ

وقال في الفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اه . يعني أن حمزة الاستفهام ألزم حذفها للاستفهام عنها بملزمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن مرادها في كلام العرب وبالقراءن يعطى ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والقراء والبردي في قوله تعالى « هل آن

على الإنسان حين من الدهر» ولعلمهم أرادوا تفسير الحق لا تفسير الإغراب ولا عرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريبه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالي:

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُبْلَى لِسَابِي وَلَا لِعِمَّا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءُ

فجمع بين لامي جر، وإيما ما كان فإن هل تحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» في سورة الإنسان. والاستفهام إنكارى لا عالة بدليل الاستثناء، فالكلام خبر في صورة الاستفهام.

والنظر: الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى رقبه، لأن الذي يتربح أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو، وليس المراد هنا نفي النظر البصرى أى لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالمدم لشدة هول إتيان أمر الله، فيكون قصرا ادعائيا، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك.

وهذا المركب ليس مستملا فإما وضع له من الإنكار بل مستملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجارى على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشرى نفسه، وإما في القدر المشترك وهو المدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفرقيين، وإما في الإنهك إن كان المقصود من الضمير للنافقين اليهود أو المشركين، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن تؤمن لك حتى ترى الله جرة.

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود: أى أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من النعام على نحو قوله تعالى «ولئن أئمت الذين أوتوا الكتب بكل داية ما تبعوا قبلتك».

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم «وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - أو تأتي بالله والملائكة قبلا»، وسيجيء القول مبشرا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من النعام» في سورة البقرة.

و (الظل) يضم ففتح اسم جمع ظلة ، والظلة تطلق على معان والذى تلخص لى من حقيقتها فى اللغة أنها اسم لشبه سفة مرتفعة فى الهواء تتصل بمجدار أو ترتكز على أعمدة يُجْلَس تحته لتوق شعاع الشمس ، فعلى مشتقة من اسم الظل جعلت على وزن فُعْلَة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة يضم القاف لما يقبض باليد ، والفرقة يضم الفين لما ينفرد باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض العشرة يضم الثين .
وهى هنا مستعمارة أو مشبه بها تشبيهاً بليغاً: السحابات العظيمة التى تشبه كل سحابة منها ظلة القصر .

و « من النعام » بيان للشبه وهو قرينة الاستمارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل » .

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً فى مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزّه عنه ، تبين صرف اللفظ من ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبراً أو نهكاً فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنّه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدّد لما علمت ، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل التشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفكرون:

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات التشابهية دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من التشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فخصى وجوه منها :
الوجه الثانى: أقول بجزء تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التصلى والاعتناء إذا كان الضمير راجعاً لمن بشرى نفسه اجتهاد مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تلقى القدرة التيجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا للفرقتين ، أو هو مجاز في الاستئصال يقال أنام الملك إذا غابهم قاله القرطبي ، قلت وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول : أنام السبع بمعنى أهلكهم وأنام الوباء وتلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأنسه ، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى «فأنام الله من حيث لم يحتسبوا وقال - فأتى الله بنيانهم من القواعد » وليس قوله « في ظلل من النعام » يخالف لهذا المعنى ، لأن ظهور أمر الله وحدث تعلق قدرته يكون محفوقا بذلك لتشعر به اللائكة وسيأتي بيان (في ظلل من النعام) قريبا .

الوجه الثالث : إسناده الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازي : وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا وكونه « في ظلل من النعام » زيادة تنويه بذلك المظهر ووقته لدى الناظرين .

الوجه الرابع : يأتيهم كلام الله الدال على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قبل ظلل من النعام محفة اللائكة .

الوجه الخامس : أن هناك مضافا مقدرا أي يأتيهم أمر الله أي فتأخذه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظرهما في القرآن أو يأتي أمر ربك وقوله : « فجاءها بأستاياتا » ولا يخفى أن الإتيان في هذا يضمن أن يكون مجازاً في ظهور الأمر .

الوجه السادس : حذف مضاف تقديره ، آيات الله أو بيناته أي دلائل قدرته أو دلائل صدق رُسُلِهِ ويُمَدُّه قوله « في ظلل من النعام » إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث .

الوجه السابع : أن هناك معولا محفوقا دل عليه قوله « فأعلموا أن الله عزيز حكيم » والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه .

والأحسن : تقدير أمرهم يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعدا ووعيدا .

وقد ذكرتُ في تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متعلقات » في سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام : قسم اتصف الله به على الحقيقة كوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا ، وقسم اتصف الله ببلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار

التبادر من المعنى المناسب دون اللزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى « في ظلل من النعام » أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهي مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (في) بمعنى الباء أى « يأتيهم بظلل من النعام » وهي ظلل تحمل المذاب من الصواعق أو الريح الماسفة أو نحو ذلك إن كان المذاب دنيويا ، أو « في ظلل من النعام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رأى في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب ، أو على كلامه تعالى ، أو الحاجة لأتوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالاكتشاف الوجداني ، وفي تفسير القرطبي والفخر قيل : إن في الآية تقدما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من النعام ، فالنعام ظرف لإتيان الملائكة ، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جمل ضميم ينظرون مقصودا به المناقون من الشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أى ماذا ينتظرون في التباطؤ من الدخول في الإسلام ، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في أحوال اعتقدوها فيمكنهم ليدخلوا في الدين ، فإنهم قالوا لموسى : لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة واعتقدوا أن الله في النعام ، أو يكون المراد ترميضا بالشركين ، وبمض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان .

وقراء الجمهور « والملائكة » بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتيون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه ، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان السند إلى الله تعالى مستعملا في معنى مجازي فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق المطف حقيقة في الإسناد ولا مانع من ذلك ؛ لأن المجاز الإسنادي عبارة عن قصد التكلم مع القرينة ، قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك :

أناك بن الله الذى نور الهدى ونور وإسلامك عليك دليل

فإسناد الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيق ثم أسنده بالمطف للنور والإسلام ، وإسناد

الإيتيان به إليهما مجازى لأنهما : سبب الإيتيان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .
وقرأ أبو جعفر والملائكة بحر (الملائكة) عطف على (ظلال).

وقوله « وقضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبرا عن الخبر عنهم والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضي تنبيها على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يتربقون إلا بحى أمر الله وقضاء الأمر .

وإما جملة حالية والماضي على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبرا أو وعدا ووعدا أى وحيث قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حتى عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون » .
والقضاء : الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مراد منه الاستتراق أى قضيت الأمور كلها ، وإما للمهد أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر الممود للناس كلهم وهو الجزاء .
وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى : وقضى الأمر .
والرجوع فى الأصل : المآب إلى الموضع الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازا فى نهاية الشيء وغايته : وظهور أثره ، فلهذا إلى الله تعير الأمور .

ويجىء فعل رجع متعديا : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرجوع ، ويستعمل رجع قاصرا تقول : رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب ترجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجّعه مبنيا للمفعول أى يرجع الأمور راجعها إلى الله ، وحذف الفاعل على هذا المذهب تعين فاعل عرف لهذا الرجع ، أو حذف لرفع ما يبدو من التناقض بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى ، وقرأه باقي الشرة بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمر فاعل ترجع .

﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَآءِيلَ كَمَا ءَاتَيْنَهُمْ مِّنْ ءَايَةٍ يَّذَكِّرُ وَمَن يُدِلَّ نِعْمَةً ٱللَّهِ
مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ 211

تنزل هاته الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله هل
يفظرون سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وإيا ما كان معاد الضمير فيه على
الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تريض يفرق ذوى غرور وتعاد في الكفر وقلة
انتفاع بالآيات البينات ، فناسب أن يعقب ذلك بإلزامهم إلى ما بلنهم من قلة انتفاع
بى إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم
عانوا رسولهم ثم آمنوا به إيماناً ضعيفاً ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلاً .

وعلى احتمال أن يكون الضمير في (يفظرون) لأهل الكتاب : أى بى إسرائيل فالمدول
عن الإجماع هنا إلى الإظهار بقوله بى إسرائيل ، لإيادى النداء على فضيحة حالم ويكون
الاستدلال عليهم حينئذ : أى م قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يادروا
بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل
فهذه الآية وما بعدها مترعات بين أغراض التشريع المتتابعة في هذه السورة .

و «سَلِّ» أمر من سأل يسأل أصله أسأل فحذفت الهمزة تخفيفاً بعد نقل حركتها إلى
الساكن قبلها إلحاقاً لها بنقل حركة حرف الة لشبه الهمزة بحرف الة فلما تحرك أول
المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل ، وقيل : سل أمر من سأل الذى جعلت همزة ألفها
مثل الأمر من خاف يخاف خف ، والرب يكثر من هذا التخفيف في سأل ماضياً وأمرأ ؛
إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالباً .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يبيحه بنو إسرائيل عن سؤاله ؛
إذ لا يباون يسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يبيح
لا تجبى له أدوات الاستفهام .

والقصد من التقرير إظهار إقرارهم لخالفهم لمتضى الآيات فيجيبى من هذا التقرير
التقريع طيس القصد تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسمهم الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرائيل) الحاضرون من اليهود . والضمير في آيتانهم لهم ، والمقصود إيتاء سلامهم ؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم ، يصح إيتائها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من الرب وغيرهم .
ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آيات رسلكم في كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للمعد البهم فيكون للاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلت على عدد كثير منهم ؛ ولذلك محتاج إلى عيز في الاستفهام وفي الإخبار ، وهي هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في جز السؤال ، فالسؤال عنه هو عدد الآيات .

وحق سأل أن يتعدى إلى مفعولين من باب كسا أى ليس أصل مفعولي مبتدأ وخبراً ، وجملة كم آيتانهم لا تكون مفعولاً ثانياً ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو عين الطلب ، فعمل سأل مطلق من المفعول الثاني لأجل الاستفهام ، وجملة كم آيتانهم في موقع المفعول الثاني سادة صفة .

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم ، والحق بأفعال العلم والظن ما تقارب منها من الأفعال ، قال في التسهيل « ويشار كهن فيه (أى في التعليق) مع الاستفهام ، نَظَر وتَفَكَّر وأُمر وسأل » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون إيان يوم الدين » ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد جلت عن المفعول الثاني ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولاً ثانياً للفعل الطالب مفعولين ، قال سيويه « لأنه كلام قد عمل بمضه في بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شيء » قبله « اه وذلك سبب لفظي مانع من تسلط المامل على مفعوله لفظاً ، وإن كان لم يزل عاملاً فيه معنى وتقديراً ، فكانت الجملة باقية في محل المفعول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى في إبعادها معنى ما يبعدها عن المامل التي يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر في شيء » ، إلا أن ما تحدته أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء في الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضمت بوقوعه بعد عامل خبري فصار الاستفهام صورياً ، فلذلك لم يطل عمل المامل الالفاظ ، فقولك : علمت هل قام زيد قد دل على علم على أن ما يبعده محقق فصار الاستفهام صورياً

ومآر التعلیق دلیلاً علی ذلك ، ولو كان الاستفهام باقیا علی أصله لما صح كون جملته معموله للعامل الملقى ، قال الرضی : « إن أداة الاستفهام بعد العلم لیست مفیدة لاستفهام التكمیل بها لزوم التناقض بین علمتُ وأزید قائم بل هی لجرد الاستفهام والمعنی علمتُ الذی یستفهم الناس عنه اهـ » ، فیجیء من كلامه أن قولك علمتُ أزید قائم یقوله : من علم شیئاً یجهله الناس أو یمتنون بعلمه ، بخلاف قولك علمتُ زیدا قائماً ، وقد یكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بیانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فی قول الحریری « سألناه أنى احدثت إلینا » ای سألناه هذا السؤال اهـ . وهو یتأتى فی هذه الآیة . ویجوز أن یضمن سل معنى القول ، ای فیکون مفعوله الثانى كلاماً . فقد أعطى سل مفعولین : أحدهما مناسب لمعنی لفظه والآخر مناسب لمعنی المضمّن .

وجوز التفتازانى فی شرح الکشاف أن جملة « کم آیتنام » بیان للمقصود من السؤال ، ای سلمهم جواب هذا السؤال ، قال السلکون فی حاشیة الطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، ای ولا تعلیق فی الفعل .

وجوز صاحب الکشاف أن تكون (کم) خبریة ، ای فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال من متعلقه اختصاراً لما دل علیه ما بعده ، ای سلمهم عن حلم فی شكر نعمة الله ، فبذلك حصل التقریع . ویكون کم آیتنام تدرجاً فی التقریع بقرینه ومن یدل نعمة الله ، ولیمد كونها خبریة أنكره أبو حیان علی صاحب الکشاف وقال إنه یفضى إلى انقطاع الجملة الی فیها کم من جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من آية ینة » تمیز (کم) دخلت علیه من الی ینصب تمیز کم الاستفهامیة علی معناها والی یجوز تمیز کم الخبریة بتقدیرها ظهرت فی بعض المواضع تصریحاً بالمقدّر ، لأن کل حرف ینصب مضمراً یجوز ظهوره إلا فی مواضع مثل إضمار أن بعد حتی ، قال الرضی : إذا فصل بین کم الخبریة والاستفهامیة وین یمیزها بفعل متدد وجب جر التمییز عن (ای ظاهرة) لتلا یتلبس التمییز بالمفعول نحو قوله تعالى « کم ترکوا من جنات ومیون » و « کم اهلکنا من قرية » اهـ ای لتلا یتلبس بمفعول ذلك الفعل الفاعل ، أو هو للتنبیه من أول الأمر علی أنه تمیز لا مفعول إغنة لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندی أن موجب ظهور من فی حلة الفصل هو بُعد المیز عن المیز لا غیر ، وقیل : ظهور (من)

واجب مع الفصل بالفعل المتعدي ، وجاز مع الفصل بغيره ، كما نقل عبد الحكيم عن اليماني والتفتازاني في شرحي الكشف .

وفي الكافية أن ظهور (من) في مميز كم التجربة والاستقامية جاز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يثر على شاهد عليه في كم الاستقامية إلا مع الفصل بالفعل وأما في كم التجربة فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التي ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من في الميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المجزأة ودليل صدق الرسل ، أو السكيات الدالة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآية الحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التثنية به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالبينية على الاحتمالين مبالة في الصفة من قبل بآن أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور الميان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثاني ، وفي هذا السؤال وسينته حذف دل عليه قوله : ومن يبدل نعمة الله ، تقديره فيدلوها ولم يعملوا بها .

وقوله « ومن يبدل نعمة الله » تذييل لجملة رسل بنى إسرائيل كم آتيناكم بالبحر ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيد هم بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدلو نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التي أوتيتها بنو إسرائيل هي نعم عليهم وإلا لما كان لتذليل خبرهم بحكم من يبدل نعم الله مناسبة وهذا عما يقصده البناء ، فيعني مثله في الكلام من ذكر جل كثيرة إيجازا بديبا من إيجاز الحذف وإيجاز القصص ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناكم من آية بينة هي نعمة عليهم فلم يتدروها حتى قدرها ، فبدلو نعمة الله بفسادها بد ظهروها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدل نعمة الله فانه معاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما عاما يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئي تقدمه في الأصل ترميزا يشبه التصريح ، ونظيره أن يحدثك أحد بمحدث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما أثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعم لأن

دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ،
وتزيد الذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى « فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَّادَتْهُمْ ءِيمَانُهُ » وبذلك التصديق
يحصل تلقى الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة ، وإن كانت الآيات
الكلام الدال على البشارة بالرسول نهي نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم
عند بعثة الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود
منها ، إذ سارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لكان
خيرا لهم في الدنيا ؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد
الكبرياء والإعراض ؛ لأنها يزيدانهم تعمدا لارتكاب الشرور ، وفي الآخرة أيضا
لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة ، وقد أشبههم في هذا التبديل
الشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير
المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسوله تلك الآيات إلا لتفضيل أمته
فتوكلوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا « نحن أبناء الله وأحباؤه » وقالوا « لن نمسنا
النار إلا أياما معدودة » .

والتبديل جعل شيء بدلا من آخر ، أي تمويضه به فيكون تمويض ذات بذات وتمويض
وصف بوصف كقول أبي الشنيت :

بُدِّلْتُ مِنْ جُرْدِ الشَّبَابِ مِلَادَةً خَلَقًا وَبَشَرًا مَثُوبَةً الْمُقْتَضِ

فإنه أراد تبديل حالة الشباب بحالة الشيب ، وكقول النابغة :

هَمِدْتُ بِهَا حَيًّا كِرَامًا بُدِّلْتُ خَنَاطِيلَ أَجَالِ التَّمَاكِجِ الْجَوَائِلِ

وليس قوله « نعمة الله » من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن
يبداها أى الآيات « فإن الله شديد العقاب » ؛ لظهور أن في لفظ نعمة الله معنى جامعا
للآيات وغيرها من النعم .

وقوله « من بعد ما جاءته » الحمى فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمسك ، لأنها
من لوازم الحمى عرفا .

ولما جعل العقاب مترتبا على التبديل الواقع بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل من بصيرة

لا من جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يلون » .
وحذف ما يدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كنتم بعضها والإعراض
عن بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشئ من تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا
لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى
الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي
ولا تؤذن بالتبديل به هناك فتعين التصريح بالمستبدل به ، والمبدلون في تلك الآية غير المراد
من المبدلين في هذه ، لأن تلك في كفار قريش بدليل قوله بعدها « وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علته ، لأن جعل هذا
الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب ،
فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة :
بل التهديد ، فلم أنقصود تهديد المبدل فدل على معنى : فأنه يماقبه ، لأن الله شديد العقاب ،
ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب ، وقد جوز أن يكون
فإن الله شديد العقاب نفس جواب الشرط يجمل آل في العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه
أي شديد مما يجتبه .

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال
الرفع في ضمير السامع وتربية الهابة ، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه ،
لأنها بمنزلة التل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء المؤلم من جنابة وجرم ،
سمى عقابا لأنه يعقب المجازاة .

﴿ زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْيَوْمَ أُولَئِكَ ذُكِرُوا وَلَسَّ لَكُم بِهِمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ آمَنُوا قَوْمَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَأَفْئِدَةُ رَزَقٍ مِّنْ يَّسَّاءٍ ۚ إِنِّي بِحِسَابٍ ۚ ۝۱۲﴾

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار الرب المتينين من الآيات السابقة قصدا وقريضا
من قوله : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من النمام ، والمحج عليهم بقوله :

سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ، استثنافاً لبيان خُلُقِهِمِ المَجِيبِ النَفْصِ بِهِمْ إِلَى قَلَّةِ الْاِكْتِرَافِ بِالْإِيمَانِ وَأَهْلِهِ وَإِلَى الْاِسْتِمْرَارِ عَلَى الْكُفْرِ وَشُعْبِهِ الَّتِي سَبَقَ الْحَدِيثُ عَنْهَا ، فَمَنْ ابْنُ حِبَسِ الْمَرَادِ: رُؤْسَاهُ قَرِيضٌ ، فَهَذَا الْاِسْتِثْنَاءُ فِي مَعْنَى التَّمْلِيلِ لِلْأَحْوَالِ الْمَاضِيَةِ ، وَلِأَجْلِ ذَلِكَ قَطَعَ عَنِ الْجَمْلِ السَّابِقَةِ لِاسْمِهَا وَقَدْ حَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا الْاِسْتِطْرَادُ بِقَوْلِهِ: سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْآيَةَ ، وَلَيْسَ الْمَرَادُ بِالَّذِينَ كَفَرُوا أَهْلَ الْكِتَابِ مِنْ مُعَلَّنٍ وَمُنَافِقٍ كَمَا رَوَى عَنْ مُقَاتِلٍ ، لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ اسْطِلَاحِ الْقُرْآنِ التَّعْيِيرُ عَنْهُمْ بِالَّذِينَ كَفَرُوا ، وَلَأَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا هُمُ الْمَرَادُ لَقِيلَ زَيْنٌ لَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا، لَأَنَّهُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، وَلَأَنَّ قَوْلَهُ: وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَنْسَبُ حَالَ الْمُسْرِكِينَ لَا حَالَ أَهْلِ الْكِتَابِ كَمَا سَيَأْتِي .

وَالزَّيْنُ: جَمَلُ الشَّيْءِ زَيْنًا أَوْ الْاِحْتِجَاجُ لِكَوْنِهِ زَيْنًا ، لِأَنَّ التَّفْعِيلَ يَأْتِي لِلْجَمَلِ وَيَأْتِي لِلنِّسْبَةِ كَالْتَعْلِيمِ وَكَالتَفْسِيقِ وَالتَّرْكِيَةِ ، وَالزَّيْنُ شِدَّةُ الْحَسَنِ .
وَالْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَرَادُهَا مَا تَشْتَمِلُ عَلَيْهِ الْحَيَاةُ مِنَ اللَّذَّاتِ وَالْمَلَأَمَاتِ وَالتَّوَاتُوتِ الْحَسَنَةِ ، وَهَذَا إِطْلَاقٌ مَشْهُورٌ لِلْحَيَاةِ وَمَا يُرَادُفُهَا فِي الْحَدِيثِ: مَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يَصِيبُهَا أَى إِلَى مَنَافِعِ دُنْيَا، وَهُوَ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ اِشْتَهَرَ حَذْفُهُ .

وَمَعْنَى تَرْبِيعِ الْحَيَاةِ لَهُمْ ، إِمَّا أَنْ مَا خُلِقَ زَيْنًا فِي الدُّنْيَا قَدْ تَمَكَّنَ مِنْ تَقْوَسِهِمْ وَاشْتَدَّ تَوْغْلُهُمْ فِي اسْتِحْصَانِهِ ، لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الزَّيْنَةَ هِيَ حَسَنَةٌ فِي أَعْيُنِ جَمِيعِ النَّاسِ فَلَا يَخْتَصُصُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِجَمْلِهَا لَهُمْ زَيْنَةً كَمَا هُوَ مُقْتَضَى قَوْلِهِ: الَّذِينَ كَفَرُوا؛ فَإِنَّ الْإِلَامَ تَشْمُرُ بِالْاِخْتِصَاصِ ، وَإِمَّا تَرْوِيجَ تَرْبِيعِهَا فِي تَقْوَسِهِمْ بِدَعْوَةِ شَيْطَانِيَّةٍ تَحَسُّنُ مَا لَيْسَ بِالْحَسَنِ كَالْأَقْيَسَةِ الشَّعْرِيَّةِ وَالْخَوَاطِرِ الشَّهْوِيَّةِ ، وَالزَّيْنُ عَلَى الْمَعْنَى الْأُولَى هُوَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا أَنَّهُمْ أَفْرَطُوا فِي الْإِقْبَالِ عَلَى الزَّيْنَةِ ، وَالزَّيْنُ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي هُوَ الشَّيْطَانُ وَدَعَاةُ .

وَحُذِفَ فَاعِلُ التَّرْبِيعِ ، لِأَنَّ الزَّيْنُ لَهُمْ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ: مِنْهَا خُلِقَ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ حَسَنَةً بِدِيعَةٍ كَحَسَنِ الْقُوَى وَالنَّائِظِ ، وَمِنْهَا إِنْقَاءُ حُسْنِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ فِي تَقْوَسِهِمْ وَهِيَ غَيْرُ حَسَنَةٍ كَقَتْلِ النَّفْسِ ، وَمِنْهَا إِعْرَاضُهُمْ عَنْ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِقْبَالِ عَلَى الْأُمُورِ النَّافِعَةِ حَتَّى انْهَضَتْ مَهْمُهُمْ فِي التَّوَعُّلِ مِنَ الْحَاسَنِ الظَّاهِرَةِ الَّتِي تَحْتَهَا الْمَارُ لَوْ كَانَ بَادِيًا ، وَمِنْهَا اِرْتِيَاظُهُمْ عَلَى الْاِسْتِكْبَابِ عَلَى اللَّذَّاتِ دُونَ التَّعَاكُفِ فِي الْمَصَالِحِ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أُمُورٍ يَصْلُحُ كُلُّهَا أَنْ يُدْعَى فَاعِلًا لِلزَّيْنِ حَقِيقَةً أَوْ عَرِيقًا ، فَلِأَجْلِ ذَلِكَ طَوَى ذِكْرَ هَذَا الْفَاعِلِ تَجَنُّبًا لِلِإِطْلَاقِ .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لفته ، إذ الزين لهم الدنيا أمر خفي فيحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاصهم وهو ما اكتسبته قلوبهم من التعلق بالذات وبغيرها من كل ما حلهم على التعلق به التافس أو التقليد حتى عموا عما في ذلك من الأضرار الخاطلة للذات أو من الأضرار المحتمة للشقا بتحصين الماديات القيمة ، وحلهم على القوام عليه ضعف الزايم الناشئ عن اعتياد الاسترسال في جلب اللذات دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربت الأديان فيهم عزيم مقاومة دعوة النفوس القيمة بتعريضهم ما تشتمل عليه تلك الذات من المنعيات وأحرم بالإفلاخ من كل ما فيه ضرر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينهضوا ما هو ذميعة عصية ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والرواجر حتى سارت لهم ملكة ، فلذلك لم ترين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات قارة وبالذات أخرى ، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهره من الإضرار والقبائح انقلب زينته عنده شينا ، خص الزين بهم ، إذ المراد من قوله « زين الذين كفروا » ذمهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لم حمل الزين على ترين يمد ذمًا ، فزعم أن يكون المراد منه تريننا مشوبا بما يجعل تلك الزينة منمة ، وإلا فإن أسل ترين الحياة الدنيا المقتضى للرجبة فيما هو زين أمر ليس بمنموم إذا روي فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقرت مواقع الزين المنموم فخصرتها في ثلاثة أنواع: الأول ما ليس بزین أصلا لا ذاتا ولا سفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخييلات شرعية كالخمر . الثاني ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا . الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كمنجدة الظالم وقد حضر في التمثيل ثلاثتها بقول طرفة :

ولولا ثلاث من من عيشة التي	وجددك لم أخفل متى قام عودي
فهن ستي الساولات بشرية	كميت متى ما تملى بالماء تزيد
وتصير يوم الدين والدين متجيب	بمسكنة تحت الجلاء المسد
وكرمي إذا نادى الضاف مجنبا	كسيد النفا نيهته التورد

وقوله « ويسخرون من الذين آمنوا » عطف على جملة زُيِّنَ للذين كفروا، وهذه جملة أعجب من التي قبلها وهي حالة التناهي في النور ؛ إذ لم يقتصرُوا على افتتاهم بزهره الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهره الحياة الدنيا لما هدام الدين إلى وجوب ترك ذلك في أحوال وأنواع تقطوى على خبائث. والسَّخَرُ بفتح السين : كالفرح وقد تسكن الخلاء تخفيفا وفعله كفرح والسَّخَرَةُ الاسم ، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف تسمى مثل عَجَب ، ويتمدى بمن جازة لصاحب الحال المتعجب منها فهي ابتدائية ابتداء معنويا وفي لغة تمديته بالباء وهي ضمنية .

ووجه سخريتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إعراضهم عن الذات لامثال أمر الرسول وأقنوم في ذلك ورأوم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر (أنشده شمر) :

وأحق ممن يلقى الماء قال لي دمع الحمر واشرب من نقاخ مبرّد

فالسخرية ناشئة من تزين الحياة عديم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزين بحالة السخرية ، فتتلازم الحلالان ويقدر للجملة مبتدأ ، أى وم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلاؤا وعماراً وصهييا يقولون : هؤلاء الساكين تركوا الدنيا وطيباتها وعملوا الشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهي شيء باطل ، ومن كان يسخر بهم عبده الله بن أبي والنافقون .

وجيء في فعل التزين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحق الدلالة على أن معنى فعل التزين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضي يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تقتر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى في الآية : زُيِّنَ للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزين خصوص المعنى

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إثارة لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أو ربما يدل على التحقق، ليدل على ملكة واعتمد في دلالة على الاستمرار بالاستتباع، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد في التلميح، إذ لا يليق بذى المروءة السخرية بغيره، أو ثرت بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققا.

وقوله «والذين اتقوا فوقهم» أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن ينز الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذباً وتلفيقاً كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى «أفأنتم اللات والئزى» إذ سجد المشركون وزعموا أن محمداً أتى على آلتهم.

فعدل لتلك من الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذي سبق أعني (الذين ءامنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سبباً عظيماً في هذه القرينة، على عادة القرآن في انتهاء فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا، وفيه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حلم ليكونوا دوماً بين شدة الخوف وقليل الرجاء، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام.

والقوية هنا قوية تشريف وهي مجاز في تنافي الفضل والسيادة كما استعير التصحت لحالة الفضول والسخر والمملوك.

وقيدت بيوم القيامة تنصيماً على دولها، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية. فإن قلت: كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقتلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأخي بالذكر هنا وصف «الذين ءامنوا» قلت: وأما بيان مزية التقوى التي ذكرته فله مناسبات أخرى. قلت في الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيته يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك، لأن يوم القيامة هو مبدأ ألام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ، ولا يدركه الكفار بالجنس

قال تعالى « فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » نعم تظهر مزيهم بعد اقتضاء ما قُدِّرَ لهم من العذاب على الذنوب .

رُوي عن ابن عباس أن الآية نزلت في سادة قريش بمكة سخروا من فقراء المؤمنين وضعفائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعد الله الفقراء بالرزق وفي قوله : من يشاء تمرىض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .

وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذليل لا بد أن يكون مرتبطاً بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذليل معنى محذوفاً تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخروا بفقراء المؤمنين لإفلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار ففي الحساب نفي لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها المم كناية من التلّة ومنه قولهم شيء لا يُحصى ولذلك صرح أن ينفي الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما عني يقضى فقد تؤنّيته في النوم غير مُعَرِّدٍ محسوبٍ

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأُتْرِكَ لَهُمْ أَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَعْلَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام .

والتاسبة بينها وبين ما تقدمها لتحتمل وجوها :

الأول : قال غر الدين : إن الله تعالى لما بين في قوله « زين للذين كفروا الحيوة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة غير غنصمة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاسلة في الأزمنة المتتامة

لأن الناس كانوا أمة واحدة فأُتِيَ على الحق وما كان اختلافهم لسبب البني والتحامد في طلب الدنيا ، فـ تكون الجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لتنتظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة .

الثاني : يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى « أم حسبكم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله « كان الناس أمة واحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد ، فالناسبة على هذا في مدلول قوله تعالى « زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون » إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً للناسبة .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها : فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في المصور والأجيال التي اختصها بحكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين .

وأما الثاني فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالمهداية إلى الحق الذي اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الدين آمنوا لما اختلفوا فيه - إلى قوله - إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبي وأمته ، ودأ على حسد الشر~~ك~~ين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذي سبق التنبيه عليه في قوله تعالى « يقول السفهاء من الناس ماو^للهم من قبلهم - إلى قوله - يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من موم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلات جملة ختمت بقوله « فهدى الله الدين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق ياذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة في الخير والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهية الناس للدخول في دين واحد عام ، فالناسبة حلقة مع جملة « ادخلوا في السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا في دين الإسلام الذى هدى الله به المسلمين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نهمهم أن يشعوا الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجاهلية ، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بشة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين فالناسبة حاصلة مع قوله « زين الذين كفروا الحيوة الدنيا » .

فالمنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبييناً لفضيحة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع عهد له وتأسيس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الذين آمنوا » .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستفراق لا عالة وهو هنا للعموم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق ميمود ولكنه عموم عرفى مبنى على مراعاة التاليل الأعلل وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح (وما آمن منه إلا قليل) .

والأمة بضم الهمزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أى يؤمن غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا فى الوطن أو الدين أو اللغة أو فى جميعها .

والوصف بـ (واحدة) فى الآية لتأكيد الإفراد فى قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد .

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل فى الدين بقريضة قريع فبش الله النبيين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة فى الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو غتار الزعشرى قال الفخر : وهو غتار أكثر المحققين قال القتال : بدليل قوله تعالى بمده فبش الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن قريع الخبر يمشة النبيين على الجملة السابقة وتامل البش بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اعظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليذموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا اجتدوا الاختلاف يظهر وأيدم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذي يحتاج إلى بشة الرسل هو الاختلاف الناتج بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفرع على جملة كل الناس أمة واحدة بالفاء في قوله « فبث الله النبيين » وعلى صريح قوله « ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البشة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كل الناس أمة واحدة فاختلفوا فبث الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلال لصح ترجيح البشة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدر الناس في الآية كانوا مؤمنين قدر في الكلام فاختلفوا وكل من قدم كفارا كانت بشة الرسل إليهم ١٠ .

ويؤيد هذا التقدير قوله في آية سورة يونس وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يذموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصالح هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلّت عليه آية « ألسنت بركم » ، وأنها ما غشاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بث النبيين لإصلاح الفطرة إصلاحاً جزئياً فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء اليسر ومنهم المنطق وأنه بث محمداً لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله فهدى الله الذين آمنوا إلى الحق وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضاً وعليه فمطاف قوله فبث الله النبيين مطوف على اللفظ الظاهر لا تقدير منه أي كانوا كذلك فبث الله النبيين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والنذارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بث الله به النبيين قد وقع فيه التمييز والاختلاف فيما يشوا به وأن الله بث محمداً بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

المقصود بيان مزية دين الإسلام وقضله على سائر الأديان بما كان منه من البيان والبرهان .
 وأياً ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه
 بضمون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على
 الحق وفئة على الباطل .

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان الناب فيه على الناس
 الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت
 أحوالهم فظهر فيهم الفساد ، فقبل كان ذلك فيما بين آدم ونوح وقتل هذا عن ابن عباس وقادة
 ومجاهد ، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا
 من نجاه الله مع نوح فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق ، وقيل إنما كان
 الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بطن آدم ففطرها على الإسلام فأقروا
 له بالوحدانية والعبودية وهو ما في قوله تعالى في سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بني آدم
 من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة
 إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد
 تفاسير تلك الآية وروى هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان ، وفي تفسير
 الفخر عن القاضي عبد الجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة »
 في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجبتها
 على ذلك أن قوله « النبيين » جمع يفيد العموم (أى لأنه معرف باللام) فيقتضي أن بعثة
 كل النبيين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل إلقاء ، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء ،
 فحين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفاداً من
 العقل ، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال ،
 قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » وقيل: أريد بالناس آدم وحواء . نقله ابن عطية
 عن مجاهد وقوم ، والذي ينجزم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه
 الله تعالى لقوله « وقروا بين ذلك كثيراً » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك
 قوم نوح ، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قص
 الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحاً أول الرسل إلى أهل الأرض ، فيظهر أن الضلال

حدث في أهل الأرض وممّهم عاجلا فبث الله نوحا إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحا وقرأ أممه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فبث الله النبيين . فيجدد بنا أن نلظر الآن ففما تضمته هذه الآية من المعنى فى تاريخ ظهور الشرائع وفى أسباب ذلك . الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا فى أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم للولدا الأبناء الكثرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم فى أمد قصير طائفة واحدة خلقت من مزاج تقى فكانت لها أمة واحدة ونشأوا على سيرة واحدة فى أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافا قليلا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث فى العائلة تناقرا ولا تناحبا . ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراد أن يكون أفضل الوجودات فى هذا العالم الأرضى فلا جرم أن يكون خلقه على حالة سالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » .

فآدم خلق فى أحسن تقويم يلقى بالله كرميا وعقلا وألمه معرفة الخير والىاع ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة فتوجه ابتداء لما فى النفع وتهتدى إلى ما يحتاج للاعتناء إليه ، وتمثل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدى إليه فكره جسد سليم قوى متين وجواء خلقت فى أحسن تقويم يلقى بالأنثى خلقا مشابها لخلق آدم ، إذ أنهما خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » فكانت فى انسياق عقلها واهتمامها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم . ولا شك أن أقوى عنصر فى تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتى للبشر أن يتصرف فى خصائصه ، وأن يضمها فى مواضع الحاجة إليها .

هكذا كان شأن الله كرم والآنثى فاما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما فى الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بنى آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل التراب الباحث فى الأرض فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أس الحضارة البشرية .

فالمصالح هو الأصل الذى خلق عليه البشر ودام عليه دهرًا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بموارض كانت فى مبدأ الخليقة قليلة العلو أو معدومة ، لأن أسباب الانحراف عن القطرة السليمة لا تمدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يمرض عند تكوين الفرد في عقله أو في حسده فينشأ منحرفاً عن الفضيلة لتلك الماهة .

الثاني : اكتساب ردائل من الأخلاق من مخترعات قواء الشهوية والفضيية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفاصد يخترعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليته تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس كالشبهوات والإفراط في حب القات أو في كراهية الثير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكييلية ويجدها ملائمة له أولئدة عنده فيلازمها حتى يصير له عادة وتشبه عنده بمد طول اللذة بالطبيعة ، لأن المادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعاً .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث في البشر ، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة العيش ونظام البيئة كل تلك كانت موانع من طرد الخلل التكويني ، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلزم حال فطرته فلا يتصرف فيها باتباع غيره .

والثاني كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فن أين يجيئه الاختلاف .

والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة من حسن الماشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة من الأخوة والمواظاة الصادرة عن الأبوين كانت حُججاً لما يهيجس من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالذى يكثر في الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة ، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرقي والانحطاط في أحوال الجماعات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا غلطة نشأت عن السبب الثالث من إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بمنية ما ينشأ عن القتل ؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرعت إليه التدامة ، فحين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الثالب عليها .

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخلقية والخلقية ، ولما كان النسل منسلاً من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محملاً على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقارباهما النسل على أحوال مساوية للظاهر لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام في عكسه « وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فاجراً كفاًراً » ، وما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاح ما نقله في الكشف من ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق. ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلاً قليلاً خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال فيما لا اختلاف بين حال الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لنسل من مفرد حالي الأب والأم ، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطورات عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقي ، هنالك جاءت الحاجة إلى هدى البشر بيمتة الرسل ، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحاً أول الرسل الذين دعوا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن ابتدأهم في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إني لست هناك ، ويذكر خطيئته ابتوانوحاً أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتعين أن خطيئته (قاييل) ليست مخالفة شرع معروف ، وأن آدم لم يكن رسولاً وأنه نبي صالح أوحى إليه بما يهذب أبنائه ويصلحهم بالجزاء .

ف قوله تعالى « فبعث الله النبيين » هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله « كان الناس أمة واحدة » مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالشهادة من إرادة أن كونهم « أمة واحدة » دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعاً على جملة مقدرة تقديرهما فاختلفوا « فبعث الله النبيين » ، وعلى الوجه الآخر مفرعاً على الكون أمة واحدة في الباطل فلي الأول يكون أول النبيين البعوث نوحاً ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثاني : يكون أولهم آدم بث لابنيه لما قتل أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم النواهي إلى ذلك ، وإنما كان مرشداً كما يرشد الربى عائته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله « وأنزل معهم الكتب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل في القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد القاسد أصل

ذميمة النعال ، وقد عبد قوم نوح الأصنام ، عبدوا (ودا) و (سوا) و (يفوث) و (يعوق) (و (نرا)) وهم يومئذ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في (جبال نود) من بلاد الهند كما قيل ، وفي البخاري عن ابن عباس أن ودًا وسوا و يفوث ويعوق ونرا كانوا من صالحى قوم نوح ، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسعوا بها أحاسنهم فعملوا فلم تميد ، حتى إذا هلك أولئك وتسخ العلم عبدت اه ، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواها هو ابن شيث وأن يفوث ابن سوا و يعوق ابن يفوث ونسر بن يعوق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فتحت قاييل بن آدم لهم صورا ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال^(١) ، وهذا كله زمن متوغل في القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهان ق الهند فإنها تبتدى من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة .

وفي هذا العهد كانت في العراق شريعة عظيمة ببابل وضمها ملك بابل الدعو (شُورَاني) ويظن المؤرخون أنه كان ماصرا لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور في سفر التكوين باسم (ملكي صادق) الذي تلى إبراهيم في شاليم وبارك إبراهيم ودعا له .

والبعث: الإرسال والإنهاض للمشي ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل في أمر الله النبي بنبليغ الشريعة للأمة .

(والتبيين) جمع نبي وهو فيميل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحي وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه ، فإن أمره بنبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبي ، والقرآن يذكر في الغالب النبي مرادا به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا لا يعلم تعيينهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرؤنا بين ذلك كثيرا » وقال « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح » . وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالتبيين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقرينة الحال في قوله : مبشرين ومنذرين ، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتي من قوله « وأتزل مهمم الكتاب بالحق » الآية .

(١) في صحيح البخاري وكتاب ابن الكلبي : أن هذه الأصنام عبدت في الرب وله بيت ذلك في تاريخ الرب في الجاهلية .

فالترريف في (التبيين) للاستفراق وهو الاستفراق للقلب بالعرف في اصطلاح أهل الماني .
والبشارة : الإعلام بخير حصل أو سيحصل ، والثناء بكسر التاء الإعلام بشر وخير
حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذي تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هي ظهور
صلاحتهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للانتقام من
دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم ، وتعليم
من يرونه أهلاً لعلم الخير من الأمة .

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشرعة مضت كجاء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شرعية
إبراهيم عليه السلام ، ويحيى أنبياء بني إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون
لهم تعلق بشرع من قبلهم كجاء خالد بن سنان العنسي نبيثا في قبس من العرب .

وقوله : وأزل منهم الكتاب ، الإزال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفلى ، وهو
هنا مجاز في وصول الشيء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحي جاء من قبل
الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسول في جانب له علو منزلة .

وأضاف مع إلى ضمير التبيين إضافة مجلة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أزل
عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ولأن جاء مؤيذاً لمن قبله مثل أنبياء
بني إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق في اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس
بكتابتها لحوام حفظها والتسكين من مدارسها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن
كانت الشريعة في وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «آلم ذلك الكتاب»
على أحد الوجهين المتقدمين هناك ، وقد يكون مجازاً على الوجه الآخر ، وما هنا يحمل على الحقيقة
لأن الشرائع قد زلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

والمعية معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هي المقارنة في المكان
وهي المصاحبة ، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤخذ به من التأييد والنصر قال تعالى «إني بمكافأ
أسمع وأرى» وفي الحديث ومك روح القدس .

والترريف في الكتاب للاستفراق : أي وأزل مع النبيين الكتب التي زلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فلمنى أنزل مع كل نبىء كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعم السامعين لاشتهار ذلك .

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع فى مقام الاستفراق سواء ، وقد تقدم مع ما فى الأفراد من الإيجاز ودفع احتمال المهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع التبيين ، فحين أن يكون المراد الاستفراق لا المهد ، وجوز صاحب الكشف كون اللام للمهد والمضى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير فى (ليحكم) راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلى ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز فى البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أى أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلى ، لأنه السبب له والأمر بالقضاء به ، وتمدية يحكم بين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية من إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علاننا إن المصيب فى الاجتهاديات واحد .

﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَيْنَا يَنْهَىٰ عَنْهُمُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ أُلْحِقَ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 213

مطف على جملة « وأنزل معهم الكتب بالحق » لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقبهم ديناً واحداً ، والمضى « وأنزل معهم الكتب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه » .

والمضى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستفتى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إتياناً وتقياً .

فأنه بث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبهم من اتبهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى في ضلالة، فأرسل الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل، ثم أحدث اتباع الرسل بدمم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعته.

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر في تسرهم إلى الضلال، وهي حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع، وتحذير المسلمين من الوقوع في مثل ذلك. والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيها صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها، وهذا من بديع استطراد القرآن في توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهي طريقة عربية بليغة قال زهير:

إن البخيل ملوم حين كان ولكن الجواد على علته هرم
وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير:

إلى ملك ما أمه من مخارب أبوه ولا كانت كليب تصاهره

والضمير من قوله «فيه» يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذي تضمنه الكتاب، والمعنى على التقديرين واحد، لأن الكتاب أنزل ملائمة للحق ومصاحبا له فإذا اختلف في الكتاب اختلف في الحق الذي فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة في المنطق.

والاختلاف في الكتاب ذهاب كل فريق في تحريف المراد منه مذهبا يخالف مذهب الآخر في أصول الشرع لا في الفروع، فإن الاختلاف في أصوله يبطل المقصود منه.

وحجى بالوصول دون غيره من المرفقات لما في الصلة من الأمر الجيب وهو أن يكون المختلفون في مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه.

والمعنى تشنيع حال الذين لئووه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين في الحق قبل مجيئ الشرائع، لأن أولئك لم يمتدحوا بغير خلاف الدين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم.

وقوله «من بعد ما جاءتهم البينات» متعلق باختلاف، والبيات جمع بينة وهي الحجة والدليل.

والمراد بالبيّنات هنا الدلائل التي من شأنها الصّدّ عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع .

والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض .

والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن يحمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المبرر عنه في الأصول بالجمع بين الأثلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بيّنات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق . وعجيء البيّنات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبعدية هنا : بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن عجيء البيّنات ، وإن كان هو كذلك في نفس الأمر ، أي أن الخلاف كان في حالة تقررت فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين .

وقوله « بنيّا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبنى : الظلم وأصل البنى في كلام العرب الطلب ، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمنى أن داعي الاختلاف هو الحساد وقصد كل فريق تغليب الآخر فيحمل الشريعة غير عاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بنيّا » للتخصيص على أن البنى بمعنى الحسد ، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من الجورور وهوى من بعد ما جاءتهم ، وتعلق الفحول لأجله وهو بنيّا بقوله (اختلف) الذي هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا في فاعل الفعل الذي تعلقا به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضى بين النجاة في جواز استثناء شيتين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدین هما من (بعد ما جاءتهم البيّنات) و (بنيّا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومعتنديه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة من الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البنى والحسد.

والآية تقتضى تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أى في أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافاً في أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجموا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا في أكثر الفروع ، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعاً : أن الله تعالى حكماً في كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإصابته وأن الصيب واحد ، وأن غخطه أقل ثواباً من مصيبه ، وأن التقصير في طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل القدر موسع للنظر .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لأرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد زويع المذهب وإسقاط رأى النير فذلك يشبه الاختلاف الذى شتمه الله تعالى وحذرنا منه فكفونا من مثله على حذر ولا نسيكونوا كمثل قول المرئى :

فجادل وصلّ الجدل وقد درى أن الحقيقة فيه ليس كما زعم
علم الفتى النظر أن بصائرنا عميت فكيف يُخفى اليقين وكفى يعم

وقوله « فهدى الله الذين آمنوا » هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختلف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بمقرب الاختلاف ، يريد أنه تمقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تنافس اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر بئدى : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكان السامع ترتب العلم بما قبله هذا الاختلاف فقليل : دائم هذا الاختلاف إلى مجئ الإسلام فهدى الله الذين آمنوا الخ ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المطوف عليه المحذوف كقوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانحجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة ، والضمير في اختلفوا عائد للختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء الرسل والذين اختلفوا في الشرائع بعد مجيء الرسل والبيئات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله « وأزل معهم الكتاب بالحق » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف في تعيين الحق إما من جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أَذِنَ إذا أَسْنَى أَذْنُهُ إلى كلام مَنْ يكلمه ، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بملaque الزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابة مطلبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في معنى الخطاب بإباحة الفعل، وبذلك صار لفظ الإذن قابلاً لأن يستعمل مجازاً في معانٍ من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق في هذه الآية على المتكلمين من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من يسر لك شيئاً فكأنه أباح لك تناوله .

وفي هذا إيماء إلى أن الله يمت بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتعصيله ، فاختلف أتباعهم فيه بدلاً من أن يحققوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما في الإسلام من بيان القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام إتمام مراد الله بما أنزل من الشرائع السالفة .

وقوله « والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لتأهياً للبشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيداً وتهيتة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمة واحدة » ، فكما كان البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » ،

وفي الحديث « مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوماً يعملون له عملاً يوماً إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرك الذي شرطت لنا وما عملنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أكلوا بقية عملكم وخذوا أجركم كاملاً فأبوا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم أكلوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطت لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل ولك الأجر الذي جعلت لنا فيه ، فقال لهم أكلوا بقية عملكم فإنما بقي من النهار شيء يسير فأبوا ، واستأجر قوماً أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما ، فذلك مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور ، فقالت اليهود والنصارى ما لنا أ أكثرُ عملاً وأقلَّ عطاءً ، قال هل ظلمتكم من حقكم شيئاً ؟ قالوا : لا ، قال : فذلك فضل أوتيته من إ شاء . »

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِ التَّائِبِينَ وَالضَّرَّاءَ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ 214

إضراب انتقالي من الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبي أخذنا من كلام الكشف : إن قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » كلامٌ ذُكرت فيه الأمة السالفة وذكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد ، ومُدَّحَجٌ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال « وَكَلَّا قَسُّ عَيْلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَبَّئْتُ بِهِ فَوَادِكْ » فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مُرادين من ذلك الكلام ، يدل عليه قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » وهو المضرب عنه بيل التي تضمنتها أم أي دَخَّ ذلك ، أَحْسَبُوا أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ . ويأتيه أن القصد من ذكر الأمة السالفة حينما وقع في القرآن هو العبرة والموعظة والتعذير من الوقوع فيها وقوا فيه بسوء عملهم والاعتدائه في الحامد ، فكان في قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » الآية إجمال لتلك وقد ختم بقوله « فهدى الله الذين ءامنوا » لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، ولما كان هذا الختام منقبة

للمسلمين أو ظنوا أن لا يُزْهَوُا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضوا حق شكر النعمة فمقب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اعتداء بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيها وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاختفاء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالندارة وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضرابا عن قوله « فهدى الله الذين آمنوا » وليكون ذلك تعبيرا لهم على ما ظلم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنهم من السُّمرة وما اشترطوا عليهم للام القابل ، ويكون أيضا تمهيدا لقوله « كُتِبَ عليكم القتال » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة . و (أم) في الإضراب كليل إلا أن أم تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصل أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسيان باطل لا ينبغي اعتقاده . وحسب بكسر السين في الماضي : فعل من أفعال القلوب أخوات ظن ، وفي مضارعه وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما في المشهور ، ومصدره الحسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى المد فاستعمل في الظن تشبيها لجولان النفس في استخراج علم ما يقع بجولان اليد في الأشياء لتبيين عددها ومثله في ذلك فعل عدَّ بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس فيه التفات ، وجمله صاحب الكشاف التفاتا بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين آمنوا » لا اختلفوا فيه ، وأنه يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهر أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقال الحاصل بأم ، صار الكلام انتحاحا محضا وبذلك يُتأكد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق .

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا في شيء منه ، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأته البأساء والضراء أو أنته ولم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تألمم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدين ، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرق هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فلذلك هُيئت السلون لتلقيه من قبل وقوعه لطفاً بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد لقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مريض التربة ، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أعينهم وأذى المشركين في قرايبهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم فقد كان الأنصار يمرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم .

و (لَمَّا) أخت لم في الدلالة على نفي الفعل ولكنها مركبة من لم وما النافية فأفادت تأكيد النفي ، لأنها ركبت من حرف نفي ، ومن هذا كان النفي بها مشعرا بأن السامع كان يتربح حصول الفعل النفي بها فيكون النفي بها تقياً لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول النفي بها يكون بدم مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة :

أَزِفَ الترحُلُ غَيْرَ أَنْ رَكَبْنَا لَمَّا تَزَلْ بِرَحَالِنَا وَكَانَ قَدِيرٌ
فَنَفِي بِلَاثِمٍ قَالُ وَكَانَ قَدَائِي وَكَانَهُ قَدْ ذَالَتْ .

والواو للتحال أي أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يُتربح حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من الأهنة إلا إذا محملتم ما هو من ذلك القبيل .

والإتيان مجاز في الحصول ، لأن الشيء الحاصل بدم الدم يحمل كأنه أتى من مكان بعيد .

والمثل : المشابهة في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » .
والذين خلوا : هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خلوا : خلا منهم السكان فبولغ في إسناد الفعل فاستند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

وَمَنْ قَبْلِهِمْ مَتَلَقَ يَخْلُوا لَمَجْدِ الْبَيَانِ وَقَصْدِ إِظْهَارِ اللَّابِئَةِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ .
والس حقيقته : اتصال الجسم بحجم آخر وهو مجاز في إصابة الشيء وحلوله ، فنه مس
الشیطان أى حلول ضر الحنة بالقتل ، ومس سقر : ما يصيب من نارها ، ومس الفقر
والضر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق في إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضر
دعاه - وإذا مس الإنسان الضر دعانا - وإذا مسه الشر فذو دعاء مريض - ولا تحسوها
يسوء » فالله هنا : حلت بهم البأساء والضراء .

وقد تقدم القول في البأساء والضراء عند قوله تعالى « والصبرين في البأساء والضراء » .
وقوله « وزلزلوا » أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام مدينتهم قال تعالى
« هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزلا شديدا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ،
ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فمقل ، والتضمين فيه دال على تكرار الفعل كما قال تعالى
« فكذبكوا فيها » وقالوا لئلا بالمكان إذا نزل به نزول إقامة .
وحتى غاية للس والزلزال ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه
مضى نصر الله .

ولما كانت الآية غيرة من مس حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين
وقت زلزال الآية ، جاز في فعل يقول أن يعتبر قول رسول أمة سابقة أى زلزلوا حتى يقول
رسول المزلزلين ذ (آل) للعهد ، أو حتى يقول كل رسول لأمة سبقت فكون (آل)
للاستفراق ، فيكون الفعل محكما به تلك الحالة المعجبة فيرفع بمد حتى ؛ لأن الفعل المراد به
الحال يكون مرفوعا ، ويرفع الفعل قرأ نافع وأبو جعفر ، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول
المخاطبين عليه السلام قال في العهد والمضى : وزلزلوا وتزلزلون مثلهم حتى يقول الرسول
فيكون الفعل منصوبا ؛ لأن القول لئلا يقع وتشد ، وبذلك قرأ بقية الشرة ، فراءة الرفع
أنسب بظواهر السياق وقراءة النصب أنسب بالفرض الموق له الكلام ، وبكلتا القراءتين
يحصل كلا الترضين .

ومضى اجتتهام مستعمل في استبطاء زمان النصر .
وقوله « ألا إن نصر الله قريب » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألا ، وهو بشارة
من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بمد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُحِمَا ، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يبلغ ما من قبلها . وإكرام
لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَلَا بِحِجَاجٍ إِلَى قَوْلِ مَا قَالَتْهُ الرِّسَالَةُ قَبْلَهُ مِنْ اسْتِبْطَاءِ نَصْرِ اللَّهِ
بِأَنْ يَجِيءَ نَصْرُ اللَّهِ لِهَاتِهِ الْأُمَّةُ قَبْلَ اسْتِبْطَاءِهِ ، وَهَذَا يُشِيرُ إِلَى فَتْحِ مَكَّةَ .

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَتَقَعَمُ مِنْ خَيْرِ فَلَوْلِ الدِّينِ وَالْأَقْرَبِينَ
وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَقَعَمُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ٢١٥ ﴾

استئناف ابتدائي لا ابتداء جواب عن سؤال سأل به بعض المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم
روى الواحدي عن ابن عباس أن السائل حمز بن الجموح الأنصاري ، وكان ذا مال فقال
يا رسول الله : بماذا يتصدق علي من نفق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعني أنه تكدر
السؤال عن تفصيل الإتفاق الذي أمروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم
وموقع هذه الآية في هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التي قبلها وإما لأمر بوضعها
في هذا الموضع جماعاً لملائمة من الأحكام المفتحة بجملة « يسألونك » وهي ستة أحكام ، ثم قد
قبل إلتها زلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ من الإتفاق المتطوع به وهي محكمة وقيل
زلت قبل فرض الزكاة فيكون بياناً لمصارف الزكاة ثم نسجت بآية « إنما الصدقات للفقراء
والمسكين » الآية في سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدان والأقربان واليتامى ، وإن
كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة في آية براءة .

وماذا استفهام من النفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفهام من النفق السؤال من أحواله
التي يقع بها موقع التبول عند الله ، فإن الإتفاق حقيقة معروفة في البشر وقد عرفها السائلون
في الجاهلية .

فكانوا في الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى النداء وينفقون في اليسر ، يقولون فلان
يتم إيساره أى يدفع من إيساره أنفسهم من مال المقاصرة ويتفخرون بإتلاف المال .
فسألوا في الإسلام عن المتمد به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابى الجواب السؤال إذ
أجيب : قل ما أقعَم من خير فلول الدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإتفاق الحق وعرف هذا
الجنس بمعرفة أفرادها ، فليس في هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يعقل

أن يسألوا عن المال المتفق بمعنى السؤال عن النوع الذي يتفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هذا لا يتعلق بالسؤال عنه أغراض المقتل ، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإعاق إبطال النفع المتفق عليه ، فيجب أن السؤال عن كيفية الإعاق ومواضعه ، ولا يربك في هذا أن السؤال هنا وقع بما وهى يسأل بها عن الجنس لا عن الموارض ، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تسميات مبينة على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي ، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربي .

والخير : المال كما تقدم في قوله تعالى « إن ترك خيرا » في آية الوصية .
و « ما أعقمت » شرط ، فصل (أعقمتهم) مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط ، وعبر بالماضي لإظهار الرغبة في حصول الشرط فينزل كالحاصل المتقرر .

واللام في (لوالدين) للملك ، بمعنى الاستحقاق أى فالمحقق به الوالدان أى إن تنفقوا فأنتقوا الوالدين أو أعطوا الوالدين ، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى « وءاتى المال على حبه ذوى القربى » الآية .

والآية دالة على الأمر بالإعاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهى فى النفقة التى ليست من حق المال أعنى الزكاة ولا هى من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هذه النفقة التى هى من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتنويع وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشد هم قرابة بالمعوزين منهم ، فنها واجبة كنفقة الأيوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو يحتفل حق الإعاق إلى غير الأيوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفى تحديد القربى للموجبة للإعاق خلاف بين الفقهاء .

فليست حاته الآية بمسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تمارض بينهما حتى يحتاج لنسخ وليس فى لفظ حاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها زالت فى صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو القربى من المالى المال فى سفره ، يتفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تعملوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والقصد من قوله « فإن الله به عليم » الكفاية من الجزاء عليه ، لأن العليم التقدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عموم « وما عملوا من خير الأعمال الواجبة والمتطوع بها فغيرها .

﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله « ولا يأتيكم مثل الدين خلوا من قبلكم
مستهم البأساء والضرآء » فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين
مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين
بتمذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة الغرب من الأرض .

ولفظ كتيب عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية ، وآل في القتال للجنس ،
ولا يكون القتال إلا للعداء فهو عام عموما عرفيا ، أى كتب عليكم قتال عدو الدين .

والخطاب للمسلمين ، وأعداؤهم يومئذ الشركون ، لأنهم خالفوا في الدين وآذوا الرسول
والمؤمنين ، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام ، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى « أذن للذين
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا » ، ثم زلت آية قتال البادئين بقتال المسلمين في قوله تعالى « وَقَاتِلُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » كما تقدم آنفا .

هذه الآية زلت في واقعة سرية عبدالله بن جحش كما يأتي، وذلك في الشهر السابع عشر
من الهجرة ، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله :
كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت .

فعل المختار يكون قوله : كتب عليكم القتال خبرا عن حكم سبق لزيادة تقريره وليقتل
منه إلى قوله : « وهو كره لكم » الآية ، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة على تأكيده ،
أو إنشاء أنفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية زلت في هذا المعنى بناء على أن قوله
تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » إذن في القتال وإعداده وليس بموجبة له .

وقوله : وهو كره لكم ، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو ، ولك أن تجعلها جملة
ثانية معطوفة على جملة : كتب عليكم القتال ، إلا أن الخبر بهذا لا كان معلوما للمخاطبين

تبين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة ، أعني كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

والكراهة بضم الكاف : انكراهية وقررة الطبع من الشيء ومثله الكراهة بالفتح على الأصح ، وقيل : الكُره بالضم المشقة وقررة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتي على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل ما بأذى أو مشقة ، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفي قوله تعالى « حلتها أمه كرها ووضعت كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تبين أن يكون بمعنى الكراهية وإبابة الطبع كما قال الحاسي الثميلي :

يكره سرائنا يا آل عمرو فناديكم بمكرهة النصال

رووه بضم الكاف وبفتحها .

على أن قوله تعالى بعد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التنزيل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد تحمل صاحب الكشاف حمل الفتوح في هذه الآية والآية الأخرى على الجاز . وقرره الطيبي والفتازاني بما فيه تكلف ، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة في تمكن الوصف من الخبر عنه كقول الخنساء :

* فإنا هي إقبال وإدبار *

أي قبل وتدير ، وقيل : الكره اسم لشيء المكروه كالخبر .

فالتعال كرهه لفتوس ، لأنه يحول بين القتال وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطمانه وأهله وبيته ، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كل صاحبه ويرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح ، ولكن فيه دفع الذلة الحاصلة من غلبة الرجل واستضافهم ، وفي الحديث (لا تمنوا لقاء العدو فإذا لقيتهم فاصبروا) ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التي لا يجنبها الناس إلا إذا كان تركها يقضي إلى ضر عظيم قال الثميلي :

وبنبي حين قتلكم عليكم وفتلكم كأننا لا نبالي

ومعلوم أن كراهية الطبع القبل لا تنافي تلقى التكليف به رضا لأن أكثر التكليف لا يخلو من مشقة .

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضي ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلاً عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لمشرة من المشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال ، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت زول هذه الآية ، فيحتمل أن يكون نزلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكرياً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم ، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال ، لحذف ذلك لقرينة المقام ، والقصد الإفضاء إلى قوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » لتعلمن أنفسكم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم ، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ، ويكون في الآية احتباك ، إذ الكلام على القتال ، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنتهى منه وهو حب لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاءً لتشريع فالكراهية موجودة حين زول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرهما عندى ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » تذييل احتجيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ من قوله : كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقهم ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة « وعسى » معطوفة على جملة « كتب عليكم القتال » ، وجملة « وهو خير لكم » : حالية من شيئاً على الصحيح من مجيء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والؤمنين ، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل ، لأنه يأمر بقطع . ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف ، وفيه تمويد للمسلمين بتلقى الشريعة معقلة مثقلة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودفع المفاسد ، ولا تعتمد ملازمة الطبع ومناقوته ، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار الواجب والنايات ،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك ، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس التفتل عن العاقبة والغاية أو جهلها ، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تعرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار النايات والمواقف .

فإن قلت : ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة ، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة ، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروها فتساق النفوس للنافع باختيارها وتجنب الضار كذلك فنكفي كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها تحلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من القنات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحاً للأمرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أئمةً واحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتكون آله لحل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود التضادات ، وجعل الكمال الإنساني حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلفت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ القول البشرية فيه ، فاكسب الناس وضيّعوا وضرّوا ونعموا فكثّر الضار وقلّ النافع بما كسب الناس وفعلوا قال تعالى « قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

وكما صارت القنات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة النال ، وأحيطت عزتها ونفاسها بصعوبة منالها على البشر وبما يحجبها من الخطر والتعاب ، لأنها لو كانت مما تساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل وانتحام المصائب لتحصيلها قال أبو الطيب : ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر التقي لولا لقاء شعوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المبرعته بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل في التواتر بطريقة التولد المروقة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله في المائي ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني سفتين أخريين متضادتين تتبادلان في نفس فينشأ عن تماثلها صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعة من التهور والجبن ، والكرم من السرف والشح ، ولا شك أن الشيء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلماً وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التبادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزز الحصول ولاشك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صمية عليها لثقة اعتيادها إياها .

ووراء ذلك فأنه حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيها خلقت لأجله ، فالتبعية في سورة استعملها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرعة الآخرة » وبهذا تكتل نظرية النقض الذي تنقضه الشيخ الأشعري على شيخه الجبائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعري تقضا وكلامنا هذا سندا واتقيا إلى استبدال .

وجملة « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل للجميع ، ومفعولا (يعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله أي والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون الملائم فافما والمنافر ضارا .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تأنى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن مالم تبين لنا سنته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فتطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها ، لنرفع عليها ونقيس ويدخل تحت هذامسائل مسالك العلة ، لأن الله تعالى لا يجري أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَشْهَرِ الْأَحْرَامِ قُلْ فِيهِ قُلُوبٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه ، أن يملوا ما إذا صادف القتال بينهم وبين الشركيين الأشهر الحرم إذ كان محجرا في العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام بإبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن الزهري مرسلًا وروى الطبري عن عمرو بن الزبير مرسلًا ومطولا ، أن هذه الآية نزلت فى شأن سرية عبد الله بن جحش ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أرسله فى ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش يعطى نخلة فى جمادى الآخرة فى السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرى ، فقتل رجل من المسلمين عمروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن النيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن النيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنونونه من جمادى الآخرة ، فظم ذلك على قريش وقالوا : استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية . فقيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم رد عليهم النعمة والأسيرين ، وقيل : رد الأسيرين وأخذ النعمة .

فلذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وآية « وقاتلوا فى سبيل الله القى يقاتلونكم » بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضهما فى التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له فظاهر فى كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة .

والأظهر عندي أن هذه الآية نزلت بعد الآية التى قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال الشركين النبي صلى الله عليه وسلم عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل فى الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلح » ، وقيل : سؤال الشركين من قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجلة استئناف ابتدائي ، وردت على سؤال الناس عن القتال فى الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف فى الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه فى قوله :

قتال فيه ، وهو بدل اشتال فيجوز فيه إبدال النكرة من المرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها في قوة المرفة .

فالمراد بيان حكم أي شهر كان من الأشهر الحرم وأي قتال ، فإن كان السؤال إنكاراً من الشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفساراً من المسلمين فكذلك ، وبمجرد كون الواقعة التي تسبب عليها السؤال وقعت في شهر معين لا يقتضى تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل القصد السؤال عن دوام هذا الحكم التقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا - وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام - لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيهاً على أن السؤال لأجل الشهر يقع فيه قتال ؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وهما متآلان ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطفي البيان تنفع في مواقع كثيرة ، على أن في طريق بدل الاشتال تشويهاً بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتنكير قتال مراد به الموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالاً معيناً ولا في شهر معين ، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس :
(فيه) ظرف صفة لقتال غصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال في مقام الإيماء ليكون الجواب صريحاً حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير ، وليكون الجواب على طبق السؤال في اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال - ثانياً باللام مع تقدم ذكره في السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التخصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال الفتازاني : فالسؤال عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشرية إن كان السؤال من المسلمين ، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكاراً من الشركين ، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيؤثروا بذلك العرب ومن في قلبه مرض .

والكبير في الأصل هو عظيم الجثة من نوعه ، وهو مجاز في القوى والكثير والسن والناحش ، وهو استمارة مبنية على تشبيه المقتول بالحسوس ، شبه القوى في نوعه بعظيم الجثة في الأفراد ، لأنه مأثوف في أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنوب كبيرة ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم (وما يبدؤان في كبير وإنه لكبير) الحديث .

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير ، فالنسكرة هنا للعموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين ، ولا لقتل في شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن المسؤول عنه حُكِّم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل ، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه ، أما قتال المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما لتلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته .

وهذه الأشهر هي زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلم يحرم القتال في خلالها لتعمل الحج والعمرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى : **جمل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام الآية** .

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بمد هذه الآية ثم نسخ ، فأما تخصيصه بقوله تعالى « **ولا تقتلوا عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه** » - إلى قوله - الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص » .

وأما نسخه في قوله تعالى « **راءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين** » في الأرض أربعة أشهر - إلى قوله - فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فإنها صرحت بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا زمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كافي الآية الأخرى « أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ ». ثم إن الله تعالى أجَّلهم أجلاً وهو اقتضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس ، لأن تلك الآية نزلت في شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر فأخرها آخر الحرم من عام عشرة من الهجرة ، ثم قال « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » أي تلك الأشهر الأربعة « فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم » فنسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم ، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ الموموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق ، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ثقيفا في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة كافي كتب الصحيح .

وأغزى بأبى عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام ، وقد أجمع المسلمون على مشروعية النزول في جميع أشهر السنة يفزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرم في الأشهر الحرم من المشركين . فإن قلت : إذا نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا » فإن التشبيه يقتضى تقرير حرمة الأشهر . قلت : إن تحريم القتال فيها تبخ لتعظيمها وحرمتها ونزيتها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالحرمة فيها تعد أعظم منها لو كانت في غيرها .

والقتال الظلم محرم في كل وقت ، والقتال لأجل الحق عبادة فنسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم .

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والمعة ، إذا المرأة أكثرها في رجب ولذلك قال « قتال فيه كبير » واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس ؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية ممنوا من زيارة مكة ، وأن ذلك كان يقتضى إبطال تحريم القتال في الأشهر الحرم ؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبل الحج والمعة .

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم ، إذ قتال ظلم محرم في كل زمان وقاتل الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شغل مثل الحج ، فسميته

نسخا تسامح، وإثما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع وذكر النبي صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تطل حينئذ العمل بمحرمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج.

فمعنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لا تراخهم.

﴿وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرُ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾

إنحاء على المشركين وإظهار لظلمهم بمد أن يكفهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن المشركين استعظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفظع منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس فئات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمة تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمة تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لمرعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتها ولواحقهما فيها، فلا جرم أن الذين استعظموا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمت ذاتية بصد السليين، وكفروا بالله الذي جعل الكعبة حراما وحرم لأجل حجها الأشهر الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوه، لأخرياء بالتحميق والذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعا لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البموض إذا أساب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما «عجبا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسالون عن دم البموض».

ويعنى المثل هنا بقول الفرزدق:

أَتَنْصَبُ إِنْ أَذْنَا قَتِيلَةٍ خَرْنَا
جَهَارًا وَلَمْ تَنْصَبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَزَمٍ

والمنى أن الصد وما عطف عليه من أنفال المشركين أكبر إغا عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والصدية في قوله رند الله: عندية مجازية وهي عندية العزم والحكم .
والتفضيل في قوله أكبر: تفضيل في الإثم أى كل واحد من تلك الذكورات أعظم إغما .
والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به » .

والكفر بالله : الإشراف به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب ، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إن الذين كفروا سواهم » إلخ .

وقوله « به » الباء فيه تعدية (كُفِّر) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة .

و (كُفِّر) معطوف على (صد) أى صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيراً .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) فيما يتعلق متبوعه به .
واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصد عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، نفول مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قدم قوله (وكفر به) فجعل معطوفاً على (صد) قبل أن يستوفى (صد) ما يتعلق به وهو (والمسجد الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلق متعلق فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلق به ، لأن المعطوف على المتعلق به أجنبى عن المعطوف عليه ، وأما المعطوف على المتعلق فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعي إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أرفع من جرائمهم ، فإن الكفر بالله أرفع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأثم فالأثم ، فإن الصد عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم ؛ وجهد لرسالة رسول الله ، والباعث عليه انتصارهم لأنسابهم « أجمل الآلهة إلهاً واحداً

إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّحَبَّبٌ « فليس الكفر بالله إلا ركنا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنى بالكفر بالله ليعاد بدلالة الطائفة بمد أن دَلَّ عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه . ولا يصح أن يكون « والمسجد الحرام » عطفا على الضمير في قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يصدى إلى ما يُبَدّ وما هو دين وما يتضمن ديناً ، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يمتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراج المسلمين من مكة ؛ فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن في إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رقت من المدينة ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكماً يخصه . والأهل : الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فنه أهل الرجل عشيرته ، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة ومسلمون ، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إِنْ أُولَآئِهِ إِلَّا التَّقْوَى » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى ، لأن تلك أعظم جرماً من جرمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة : التشبيب والإيقاع في الحيرة واضطراب العيش فهي اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من الصائب في الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنعهم من إظهار عبادتهم ، وقطيعةهم في المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المادي والتألي على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونساءهم وصدمع البيت ، ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحداً من رجال المشركين وهو عمره الحضرمي وأسيرهم حليمة منهم .

وأكبر أى أشد كِبَرًا أى قوة فى الحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنة أكبر من القتل » لا تضمنته من صدور الفتنة من الشركين على المسلمين وما تضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والمشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « أَذِنَ لِلَّذِينَ يُبْتَغُونَ بَأْهَم ظُلْمُوا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن الشركين مضرون وغزو المسلمين ومستمدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جذب فقوله لا يزالون - وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإضمار القتال كذلك ، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن مرجح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) للنهاية وهى هنا غاية تمليلية . والمعنى : أن فتنتهم وقاتلهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إِنِ اسْتَطَعُوا » تريض بأهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فوقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهّمه التاية فى قوله « حتى يردوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) المشر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شىء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك ، فهو يمتدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول يالى وعن ، وقد حذف هنا أحد المتعلقين وهو التعلق بواسطة إلى . لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « وَلَنَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ » وقال « وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا » .

وتعليق الشرط يان للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة الشركين ردّ واحد من المسلمين غناء بإطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِزْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ فَمِنْهَا خَلِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذي قبله ، وللقصد منه التحذير ، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعقبه بالتحذير منه ، وحى بصيغة يتردد وهى سينة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بسوء ، ولم يلاحظ للمفرد الثانى هنا ؛ إذ لا اعتبار بالذين المرجوع إليهم وإنما ينط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أى دين ومن يؤمنه سار اسم الردة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن فى هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (قِيمَتْ) مطوف على الشرط فهو كشرط ثان .

وفلحيط من باب سمع ويصمدى بالهمزة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انصاخ فى بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك ، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضرة شهوة للشبع فيثول عليها بالموت ، فشبّه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفسها فى الآخرة ثم يمد لها آثراً بالاشية التى ! كلت حتى أصابها الحبط ، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحَبِطَ الأعمال : زوال آثارها الجمولة مرتبة عليها شرعاً ، فيشمل آثارها فى الدنيا والآثواب فى الآخرة وهو سر قوله « فى الدنيا والآخرة » .

فآثار التى فى الدنيا هى ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأتس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والغفر فى مقابر المسلمين . وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التى بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق السلم فى بيت المال والطء وحقوق التوارث والزواج فالولايات والمدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلننجينه حياة طيبة » .

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم

والمراد بالأعمال : الأعمال التي يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبسها إلا غير مقيدة بالصالحات اكتماء بالقرينة .

وقوله « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بخواتمها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السائفة ، والمعوبة بالخلود في النار ، ولسكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ».

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرى بما ذكرهم اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هكذا وقد ترتب حبس الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى « وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله تعالى « لَنْ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَ عَمَلُكَ وَلَيَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله « وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » وقد اختلف العلماء في المرتد من الإسلام إذا تاب من ردة ورجع إلى الإسلام ، فمدد مالك وأبو حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وقاب لم يرجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو إيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام ، وإن كان صحيح قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله في الكفر أخذ به .

وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .
فأما حجة مالك فقال ابن العربي قال علماؤنا إنما ذكر الله المرافة^(١) شرطا ههنا ، لأنه قلن الخلود في النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية ، ومن أشرك

(١) المرافة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأعمري ومناحا الحنفية التي يثبت بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأعمري من علم الله أنه يموت كافرا وللؤمن بالسكينة وهي مأخوذة من إطلاق المرافة على القدوم إلى الله تعالى أي رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمؤمنين وحكيين متقاربين ١٥ يريد أن يبين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً لقوله : سفاوئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة جواب لقوله : ومن يرتدد مضمك من دينه .

وقوله : « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » جواب لقوله : فيمت وهو كافر ، ولعل في إعادة «وَأُولَئِكَ» إيذاناً بأنه جواب ثان ، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا التقييد في هذه الآية .

وفي هذا الاستدلال إنشاء لقاعدة حمل المطلق على التقييد ، ولعل نظر مالك في إنشاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على التقييد في فروع الشريعة فلأنه دليل ظني ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكماً ، ولانظر في هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كالخمس .

والحجة للشافعي إعمال حمل المطلق على التقييد كما ذكره الفخر وسويه ابن النرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل بالمأخ في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للحكيم بن حزام « اسْتَمْتَّ عَلَى مَا أَسْلَمْتَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ » ، فهل يكون المرتد من الإسلام أقل حالاً من أهل الجاهلية .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلو من الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بنى على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قرّة ابن هبيرة المامري ، وعلمقة بن علاثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينة بن حصن ، وعمرو بن معد يكرب ، وفي شرح القاضي زكريا على ألفية المراق : وفي دخول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير ١٥ قال خلّو في شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف في الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد هودته إلى الإسلام فيها نظر ،

أما من ارتد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام في حياته وصحبه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبي سرح .

فإن قلت : ما السر في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلق بقية نظائرهما من ثاني الشرطين ، قلت : تلك الآي الآخر جاءت لتحويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لن أشركت ليحبطن عملك » فاقصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تحويل وهو الخلود في النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع في عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقاتلهم على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضي الله عنه بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حياً ، فوفا هذه الآية لأبوسا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهي فائدة عدم الخلود في النار .

وقد أشار المصنف في قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف في ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن فذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافراً وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلاً أو امرأة ، وقال أبو حنيفة في الرجل مثبلاً قولهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه تحبس حتى تسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمر وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهراً وحجة الجميع حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقيل الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائية الذين ادَّعَوْا الوهية على ، وأجموا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام ، واتفق الجمهور على أن من

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة واثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عموم من يبدل دينه ، وهو احتجاج عجيب ، لأن هذا النهى وارد في أحكام الجهاد، والراء من شأنها ألا تقاتل ، فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأخبار أفىقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأخبار يمد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة في المرتد بالندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توجه إذا أخذ قبل أن يأتى تائباً .

ومن سب النبي صلى الله عليه وسلم قتل ولا تقبل توبته .

هذا ، واعلم أن الردة في الأصل هى الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروج من العقيدة وترك أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصاً أو ضمناً فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نفى الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

والحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة بحجى الرسول به ، أى ما كان العلم به ضرورياً قال ابن راشد في الفائق هو التكفير بإنكار المعلوم ضرورة خلافه . وفى ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأسالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام يمد الدخول فيه ينادى على أنه لما خالف هذا الدين وجدّه غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصح فهذا ترميض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضاً تهديد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يقضى إلى انحلال الجامعة ، فلم يُعمل لذلك زاجر ما أضر الناس ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع الموت ، فذلك جمل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد يمد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفى بقوله تعالى

« لا إكراه في الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم وال دخول في الإسلام ، وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام .
 ﴿ إِنِّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 218

قال الفخر : في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهاً ، أحدهما : أن عبد الله بن جحش قال : يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجراً أو ثواباً ؟ فنزلت هذه الآية ؛ لأن عبد الله كان مؤمناً ومهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً (بمعنى فصحت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثاني : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » أتبع ذلك بذكر من يقوم به ، والذى يظهر لى أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالإشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد . وهذه الجملة مسترصة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فراراً بدينهم ، مشتق من الهجرة وهو الفراق ، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ من عداوة من الجانبين فكل من المتقيل والمتقيل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده ، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم : ما فاك الله فيدل على أنه هجر قوماً هجراً شديداً ، قال عبدة بن الطيب :

« إِنِّ الَّتِي ضَرَبْتْ يَتاً مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غَوْلُ

والجهادة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو الشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمبالغة ، وقيل : لأنه يضم جهده إلى جهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإغاثة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكثير ، وقيل : لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فعلى مفاعلة حقيقية .

و (في) لتتمليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضا وإقامة دينه ، والجهاد والجهادة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ،
فتأكد بذلك ما يدل عليه الوصول من الإيحاء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لتأكيد
لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كالقلب ؛ إذ يطلق على
المسلمين يومئذ في لسان الشرع اسم الدين آمنوا كما يطلق على مسلمي قريش يومئذ اسم
المهاجرين فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الوصول .

والرجاء : ترقب الخير مع تقلب ظن حصوله ، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه
وصدقا ، ولكن الخواصم بمجولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تقوت لموانع لا يدريها السكف
ولئلا يتكلموا في الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال ملين قائلين على الناس في الجاهلية وما شرب الخمر والميسر وهذا من
عداد الأحكام التي فيها في هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في
الجاهلية ، والم شروع في بيانها من قوله تعالى « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي
الْقَتْلِ » إلى آخر السورة ، عدا ما تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواظظ والأمثال
والقصص ؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئ ومن
يلغ ، وقد تناسقت في هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدي : نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر
من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله فإتينا في الخمر فإتينا مذهبنا
للله متلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال في الكشف : فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم
وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ » الآية .

وشرب الخمر عمل متأسل في البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر
بله ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام : إن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام
لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على شدة متوافرة ، وإنما جرام على هذا القول ما مقدوه في

أسول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والمال والعقب والشرع هي مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن مناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن في مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفي التورات التي بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرًا أفشى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهذا لا ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى تقصم في أفعالهم العقلاء والذي يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للظرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتزده عنه الأنبياء ، ولا يشربونها لتقصد التقوى لئلا هذا التقصد من شربها .

وفي سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خرا. ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا . فرضا دهر يا في أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والطاهر » .

وشيوخ شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذاتهم ومسرّة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثُ مَنٍّ من عيشة الفقى وجدك لم أحفل متى قام هوْدَى
فنهت سيقو العاذلات بشربة كَمَيْتٍ متى ما تُشَلَّ بالاء تُزِيدُ

ومن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ العرب عيش أحب منها ، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر . فلا جزم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدريج فأقر حكمة إباحة شربها وحسبك في هذا الامتنان بذلك في قوله تعالى « ومن عَمَرَ للتخيل والأهتَبْ تتخون منه سَكْرًا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السكر بالخمر ، وقيل السكر : هو التبيذ غير السكر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل زلت بمكة ، واتبى أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أى في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في طم غزوة الأحزاب .

والصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكران من الثمرات التي خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمة بالناس حتى في جعلهم على مصالحهم بخافهم في ذلك بالتدرج ، فقيل : إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية أذنت بما في الحمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تليها لهم ، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيبته لهم إلى ما سجد من التحريم ، قال البنيوي : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله قدّم في تحريم الحمر » أي ابتداءً يُهيء تحريمها يقال : قدمت إليك في كذا أي عرضت عليك ، وفي تفسير ابن كثير : أنها عمدة لتحريم الحمر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أي معرضة بالكف عن شربها تنزهها .

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، وروى أيضا عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت « يَأْمُرُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى » ونسخت آية « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخمرِ وَالْبَسْرِ » ، ونُسب لابن عمر والشبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وزعم بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الحمر فتكون هذه الآية عديم نازلة بعد آية سورة النساء « يَأْمُرُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى » ، وإذا كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجىء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التي حكى سؤلهم عنها .

وأن معنى « فيها إثم كبير » في تناولهما بشرب أحدهما واللب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه ؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوله المتأولون بالمعنى في شربها ، وقد روى في بعض الآثار أن ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فسلّ رجلان فجلا بهجران كلاما لا يدري ما هو ، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من الشركين ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فخافه فرما ورفع شيئا كان

بيده ليضربه فقال الرجل : أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطمعها أبداً ، فأُترِل
الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَر الشيء يخمره من باب نصر إذا ستره ، سمي به عصير
النب إذا غلى واشتد وقنف بالزبد فصار مسكراً ؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخلق
تسمية تجازية وهي إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زنة المصدر ومثيل : هو اسم لكل
مشروب مسكر سواء كان عصير ننب أو عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرها
من الأنبذة وترك حتى يختمر ويؤبد ، واستظهره صاحب القاموس والحق أن الخمر كل
شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير الننب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره
يطلق عليه خمر ونبذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب
يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أثرية أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير الننب ،
وهي من التمر والزبيب والمسل والتمر والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والتقيع ،
والسُّكرمة ، والبيش .

وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر والمدينة خمسة أثرية ما فيها
شراب الننب ، معناه ليس معدوداً في الخمسة شراب الننب لقلة وجوده وليس المراد أن
شراب الننب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب الننب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عمرو
ابن كلثوم :

• وَلَا تُبْنِي خُمُور الْأَنْدَرِينَ •

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد أنبى على الخلاف في معنى الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام ، فقد أجمع
المعلماء كلهم على أن خمر الننب حرام كثيرها إجماعاً وقليلها عند معظم العلماء ومحمد شارب
الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتى في سورة المائدة إن شاء الله تعالى ،
ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه حكم الخمر
في كل شيء أخذنا بمسمى الخمر عندهم ، وبالقياس الجلي الواضح أن حكمة التحريم هي
الإسكار وهو ثابت لجيمها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري :

يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداها فلا يحرم منه إلا القدر المسكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة ، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أومّ قائلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئاً ، ويزيد ذلك إيهاماً قاعدة أن المأذون فيه شرعاً لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس :

أباح المراقى النبيذ وشربه وقال: حرامان: المدامة والسُّكْرُ

ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأثرية المسكرة قسماً ، أحدهما محرم شربه وهو أريمة : (الخمر) وهو النبيذ من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد ، (والطلاء) بكسر الطاء وبالد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكراً ، (والسُّكْر) بفتح السين والكاف وهو النبيذ من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكراً ، (والنقيع) وهو النبيذ من نبيذ الزبيب ، وهذه الأريمة حرام قليلاً وكثيراً ونجسة المين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثاني الأثرية الحلال شربها وهي نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدى طبخة ، ونبيذ الخليلين منها إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ المسل والتين والبرّ والشعير والذرة طُبِخَ أم لم يطبخ . والثالث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، فهذه الأريمة يحل شرابها ؛ إذا لم يقصد به الهمر والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أو إصلاح هضم الطعام أو التداوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء في الإسكار ، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس في الآثار ما يشهد لغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا يرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول المتذرع إليه . وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأئمة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله ، إذ الصحابة يحاشون عن شرب السكرات وإنما شربوا الأئمة قبل اختارها ، واسم النبيذ يطلق على الخمر والمخمر فصار اللفظ غير متضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه في ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب العنب النبي* مجاز في غيره من الأنبة والشراب المطبوخ ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيجعل على حقيقته وإلحاق غيره به إثبات اللذة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب العنب أو في الأهم خلاف في التسمية اللغوية والإطلاق ، فيقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سويتا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقية الخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحريم القليل والحد عليه أو على السكر فتلك هي محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات ، على أنه قد ثبت في الصحيح ثبوتاً لا يدع للشك في النفوس بجلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة » رواه الثمان بن بشير وهو في سنن أبي داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والسنة » رواه أبو هريرة وهو في سنن أبي داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر في سنن الترمذي ، وقال أنس : لقد حرمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا ، وعامة شرابنا فضيخ التمر . كما في سنن الترمذي .

وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للغة ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثم كبير ومنافع .

والإثم : معصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراقب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء من الخمر ، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن الذم الوارد في الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع ، فهو ضد القربة فيكون معنى فيهما إثم كبير أيهما يتسبب منهما ما هو إثم في حال العريضة وحال الرجوع والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالراد من الكبير : الشديد في نوعه كما تقدم آتيا .

وجيء بنى الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهى هنا ظرفية مجازية شائعة فى كلام العرب ، وجملت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للبالغة ، والراد فى استعمالها المتباد .

واختير التعبير بالإيتم للدلالة على أنه يعود على متعاطى شربها بالمقوبة فى الدنيا والآخرة .
وقرأ الجمهور : إيم كبيره بموحدة بعد الكاف وقرأ حزة والكسائى كثير بالثاء الثالثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد .

والمنافع : جمع منفعة ، وهى اسم على وزن مفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدراً ميميّاً قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمى أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مَسْبِمة ومَقْبَرَة أى يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مَصْلَحَة ومَقْسَدَة ، فالنفع على كل حال أبلغ من النفع .

والإيتم الذى فى الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والربدة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصدد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتمرض للسخرية ، وفيها ذهاب المال فى شربها ، وفى الإتيان على النداءى حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند الخمارين قال عُمارة بن الوليد بن النخيلة الخزومى :

ولسنا بِشَرِبْ أَمْ عمرو إِذَا انْتَشَوْا ثِيَابُ النَّدَاىِ عِنْدَهمْ كَلَنَّا
ولسكنا يَا أَمْ عمرو نَدِمْنَا بِمَنْزِلَةِ الرِّيَّانِ لَيْسَ بِمَانِ

وقال عنقرة :

وَإِذَا سَكِرْتُ فَإِنِّى مُسْتَهْكَ مَالِ ، وَعِرْضِى وَإِفْرِ لَمْ يُكَلَّمْ
وَكَانُوا يَشْتَرُونَ الْخَمْرَ بِأَتَمَانٍ غَالِيَةٍ وَيَبْدُونَ الْمَاكَةَ فِى ثَمَنِهَا عِيَا ، قال لبيد :

أَعْلَى السَّيِّئَةِ بِكُلِّ أَذْكَنَ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا

ومن آتامها ما قرره الأطباء للتأخرون أنها تورث للدمنين عليها أضرارا فى الكبد والرئتين والقلب وضما فى التَّسَلِّ ، وقد انقرض الإسلام عن جميع الشرائع بتحريرها ، ولأجل ما فيها من المضار المروءة حرّمها بعض العرب على أنفسهم فى الجاهلية ، فمن حرّمها على نفسه فى الجاهلية قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ الْمَنْقَرِى بِسبب أنه شرب يوما حتى سكر فغضب ابنته وتناول ثوبها ، ورأى القمر فنكلم منه كلاما ، فلما أخبر بذلك حين صحا آلى لا يذوق خمرا ما عاش وقال :

رَأَيْتُ الْخَمْرَ سَالِحَةً فِيهَا خَصَالُ تُقَدِّمُ الرَّجُلَ الْخَلِيَا
فَلَا وَاللَّهِ أَشْرَبُهَا صَحِيحًا وَلَا أَشْفَى بِهَا أَبَدًا سَقِيَا
وَلَا أَعْطَى بِهَا نَحْمًا حَيَاتِي وَلَا أَدْعُو لَهَا أَبَدًا نَدِيمَا
فَإِنَّ الْخَمْرَ تَفْضَحُ شَارِبِيهَا وَتُخْضِجُهُمْ بِهَا الْأَمْرَ الْعَلِيَا

وفي أمالي القالي نسبة البيهقي الأولين لسفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظرب المدائني، ومنهم عفيف بن معديكرب الكندي عم الأشعث بن قيس، وسفوان بن أمية الكفائي، وأسلم البالي، وسويد بن عدى الطائي، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كرز القسري البجلي الذي كان يلقب في الجاهلية برب بجميلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن مرداس، وعثمان بن مظعون، وأمية بن أبي الصلت، وعبد الله بن جندب.

وأما المنافع ففها منافع بدنية وهي ما تكسبه من قوة بدن الضعيف في بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب، قال طرفة :

وَلَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجْهَكَ لَمْ أَخْلُقْ مَتَى قَامَ مُوَدِّي
فَنَهْنُ سَبَقِي الْمَاذِلَاتِ بِشَرِّ بَةِ كُمَيْتٍ مَتَى مَا تَمَلَّ بِالْمَاءِ تَرِيدُ

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن في الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت .

وذكر في هذه الآية الميسر عطفًا على الخمر وخبر اعنيهما بأخبار متحدة فاقيل في مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله في الميسر ، وقد بان أن الميسر قرين الخمر في التمكن من نقوس العرب يومئذ وهو أكبر لحو يلهمون به ، وكثيرا ما يأتونه وبعت الشراب إذا أموزهم العلم للشواء عند شرب الخمر ، فهم يتوسلون لشر الخمر الجور . ساحتش بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالبحر . كما في قصة حمزة ، إذ بحر شارفاً لعل بن أبي طالب حين كان حمزة مع شرب فنته قيته مغربة إياه بهذا الشارف :

أَلَا يَا حَمَزَ لَشَرِّفَ النَّوَاهِ وَهْنٌ مَقْلَاتٌ بِالْفِئَاءِ

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فتواء في قصة شهيرة ، وقال طرفة يذكر

اعتدائه على ناقة من إبل أبيه في حال سُكره :

فَمَرَّتْ كَهَاتِهِ ذَاتُ خَيْفٍ جَلَالَةٍ عَقِيلَةٌ شَيْخٍ كَلَوَيْلٍ يَلْتَمِدُ
يقول وقد تَرَّ الرِّطِيفَ وَسَاقَهَا أَلَسَتْ رَى أَنْ قَدِ آتَيْتَ بِمُؤَيِّدٍ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بغيه متمدد

فلا جرم أن كان اليسر أسير عليهم لاقتناء اللحم للشرب ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالشرب ، قال سيرة بن عمرو البقمي يذكر الإبل :

تُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُوهِنَهَا وَنَشْرَبُ فِي آثَانِهَا وَقُفَايرُ
وذكر ليبيد الخمر ثم ذكر اليسر في مملته فقال :

أَفْلَى السَّاءِ بِكُلِّ أَدْكَى حَاتِقَةٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا
ثم قال :

وَجَزُورٍ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِيَحْتَفِيهَا بِمَنَاقِرِهِ مُنْشَاهِ أَجْسَامِهَا
وذكرها عنتره في بيت واحد فقال يذكر عاسن قرنه الذي صرعه في الحرب :

رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ هَاتَا تِ التَّجَارِ مُلَوَّمِ

فلاجل هذا قرُن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر اليسر ، ولأجله اقترنا في سؤال

السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

واليسر : اسم جنس على وزن مَفْعِلٍ مشتق من اليُسْر . وهو ضد العسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإحسار ، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لثمة اسم المكان من يَسْرٍ يَيْسِرُ وهو مكان مجازي جملوا ذلك التقاصر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صغوبة زمن الحَلِّ وكَلْبِ الشَّتَاءِ ، وقال صاحب الكشف : هو مصدر كالْوَعْد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذي على وزن الفِعل لا يكون إلا مفتوح المين ما عدا ما شذ ، ولم يذكر اليسر في الشاذ ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

واليسر : قار كان العرب في الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل في القدم كان لما من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب اليسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عاد ويقال

لَتَمَانِ الْمَادِي ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ وَلَدُ عَادِ بْنِ هَوْصَ بْنِ أَرَمَ بْنِ سَامَ ، وَهُوَ غَيْرُ لَتَمَانِ الْحَكِيمِ ، وَالرَّبُّ تَزَعَمَ أَنَّ لَتَمَانِ كَانَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَمِبَا بِالْيَسْرِ حَتَّى قَالُوا فِي التَّلِّ « أَيْسَرُ مِنْ لَتَمَانِ » وَزَعَمُوا أَنَّهُ كَانَ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَيْسَارٍ لَا يَفَارِقُونَهُ ^(١) هُمْ مِنْ سَادَةِ عَادَ وَأَشْرَافِهِمْ ، وَلِذَلِكَ يُشَبِّهُونَ أَهْلَ الْمَيْسَرِ إِذَا كَانُوا مِنْ أَشْرَافِ الْقَوْمِ بِأَيْسَارِ لَتَمَانِ قَالَ طَرَفَةُ بْنُ الْعَبْدِ :

وَهُمْ أَيْسَارُ لَتَمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشَّتْوَةُ أَبْدَاءَ الْجُرُزِ
(أَرَادَ التَّشْبِيهَ بِالْيَسْرِ) .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجمعون عشرة قِدَاحٍ جمع قِدَحٍ بكسر القاف وهو السهم الذي هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التي تلعب بها الصبيان وليس في رأسه سنان وكانوا يسمونها الحِطَاءَ جمع حَطَوَةٍ وهي السهم الصغير وكلها من قَعَبَ النِّبْعِ ، وهذه القِدَاحُ هي : القَذُ ، والقَوَامُ ، والرَّقِيبُ ، والحِلْسُ ، والنَّافِسُ ، والسَّبِيلُ ، والمُكَلِّي ، والسَّمِيعُ ، ولِلنَّيْخِ ، والوَعْدُ ، وقيل النَّافِسُ ، هو الرابع والحِلْسُ خامس ، فالسبعة الأول لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها وتسمى أَغْفَالًا جمع غُفْلٍ يضم النون وسكون الفاء وهو الذي أغفل من العلامة ، وهذه العلامات حُطُوطٌ من واحد إلى سبعة (كَرَقَامِ الحِسَابِ الرُّومَانِي إِلَى الْأَرْبَعَةِ) ، وَقَدْ خَطُّوا العلامات على القِدَاحِ ذات العلامات بالشلط في القَصْبَةِ أو بالحرق بالنار فتسمى العلامة حينئذ قَرَمَةً ، وهذه العلامات توضع في أسافل القِدَاحِ .

فَإِذَا أَرَادُوا التَّقَامَ اشْتَرَوْا جُزُورًا بِشَمْنٍ مُؤَجَّلٍ إِلَى مَا بَعْدَ التَّقَامِ وَقَسَمُوهُ أَبْدَاءَ أَى أَجْزَاءَ إِلَى ثَمَانِيَةِ وَعَشْرِينَ جُزْأً أَوْ إِلَى عَشْرَةِ أَجْزَاءَ عَلَى اخْتِلَافِ بَيْنِ الْأَصْمَمِيِّ وَأَبِي عُبَيْدَةَ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ الرَّبَّ فِي ذَلِكَ طَرِيقَتَيْنِ فَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ الْأَصْمَمِيُّ وَأَبُو عُبَيْدَةَ ، ثُمَّ يَضُمُّونَ تِلْكَ الْقِدَاحِ فِي خَرِيطَةٍ مِنْ جِلْدٍ تَسْمَى الرِّبَابَةَ بِكُسْرِ الرَّاءِ هِيَ مِثْلُ كِنَانَةِ النَّبَالِ وَهِيَ وَاسِعَةٌ لَهَا مَخْرَجٌ ضَيِّقٌ يَضِيقُ مَنْ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ قِدَحَانِ أَوْ ثَلَاثَةٍ ، وَوَكُلُُّوا بِهَذِهِ الرِّبَابَةِ رَجُلًا يُدْعَى عَتَمًا الْحَرَضَةَ وَالضَّرِيبَ وَاللَّجِيلَ ، وَكَانُوا يُنْشِئُونَ مِثْلَهُ بِمَنْعَةٍ ، وَيَجْعَلُونَ عَلَى يَدَيْهِ خِرْقَةً يَبِضُّاءَ يَسْمُونَهَا الْمِجْجُولَ يَمِصُّونَهَا عَلَى يَدَيْهِ أَوْ جِلْدَةً رَقِيقَةً يَسْمُونَهَا السُّلْفَةَ يَضُمُّ السَّيْنَ وَسُكُونِ اللَّامِ ، وَيَلْتَصِفُ هَذَا الْحَرَضَةَ ثَوْبًا يُخْرِجُ رَأْسَهُ مِنْهُ ثُمَّ يَمْتَحِنُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ (١) هُمْ : بَيْضٌ ، وَحَمَّةٌ ، وَطَفِيلٌ ، وَذُقَافَةٌ ، وَمَالِكٌ ، وَفَرَمَةٌ ، وَتَمِيلٌ ، وَهَمَارٌ .

ويضع الرابطة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحرصة وعلى الأيسار كي لا يمتال أحد على أحد وهو الذي يأمر الحرصة بابتداء اليسر ، يجلسون والأيسار حول الحرصة جُنَيْتًا على رُكَبِهِمْ ، قال دريد بن الصمة :

دَقَمْتُ إِلَى الْجَيْلِ وَقَدْ تَجَاوَرَا عَلَى الرُّكَبَاتِ مَطْلَعُ كُلِّ شَمْسٍ

ثم يقول الرقيب للحرصة جَلِّجِلِ الْقِدَاحِ أى حركها فيخضعضها في الرابطة كي تختلط ثم يفيضها أى يدمها إلى جهة تخرج القِدَاح من الرابطة دَفْعَةً واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدَح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصاء دفعه إلى صاحبه وقال له ثم فامْتَرِلْ فيقوم ويمتل إلى جهة ثم تباد الجلجلة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القِدَاح غَفْلًا ألا يحسب في غرم ولا في غَنَمٍ بل يُرد إلى الرابطة وتباد الإجلة وهكذا ومن خَرَجَتْ لهم القِدَاح الأَغْفَال يدفعون عن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصف الأصمى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامة شيئا من أبداء الجزور لأن مجموع ما على القدح الاربعة من العلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القدح الخمسة غرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقارمين براجم ، لأن الرجم يكون بمقدار عشرة سهام مما رقت به القداح وحينئذ إذا تعدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال عن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شيئا إذ ليس في اليسر أكثر من جزور واحد قال ليبيد :

* وَجَزُورٍ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحِفَّتِهَا * البيت

وإذ لا غنم في اليسر إلا من اللحم لا من الدرام أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب في اليسر بحسب ما يصطلح عليه أهل اليسر ، وإذا لم يجمع العدد السكافي من المتقارمين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثرت بذلك ربحه أو غُرمه وإنما يفضل هذا أهل الكرم والأيسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال في هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّم الأيسار قال النابغة :

إِنِّي أَنْتُمُ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ مِثْنِي الْإِيَادِي وَأَكُو الْجَفْنَةَ الْأُدْمَا

ويسمّون هذا الإجماع بمثنى الأيادي كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المروف عند الرّيح فالأيادي بمعنى النعم ، وكانوا يعطون أجر الرّقيب والحرّضة والجوّار من لحم الجوزور فأما أجر الرّقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بداء ، وأما الحرّضة فيعطى لحما دون ذلك وأما الجوّار فيعطى بما يبقى بعد التّسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الرّم .

ومن يحضر الميسر من غير التّياسر يسمون الأعران جمع عرن يوزن كعف وهم يحضرون طمعا في اللحم ، والذى لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمى البرم بالتحريك .

وأصل التّصدم من الميسر هو التّصدم من التّمار كله وهو الرّيح واللهو يدلّ لتلك تمدّهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدّح به قال الأعشى :

الطَّمِمْوُ الضَّيْفَ إِذَا مَا شَتَّوْا وَالْجَاهِلُوُ الْقُوْتَ عَلَى الْيَأْسِ

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهروا التّرفع عن الطمع في مال القمار فصاروا يجمعون الرّيح للفقراء واليتامى ومن لم يساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال لبيد :

أَدْعُوْهُنَّ لِمَا قَرِهْنَ أَوْ مُطِئِلِهِنَّ بُدِلَتْ لِحَبْرَانِ الْجَمِيعِ لِحَابِهَا
فَالضَّيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَمَّا هَبِطًا تَبَالَةً غَضِبًا أَهْضَابُهَا

فصار الميسر عندهم من شمار أهل الجود كما تقدم في أبيات لبيد ، وقال عنتره كما تقدم :

رَبِّدْ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مَلُوحَ

أى خيف اليد في الميسر لكثرة ما لعب الميسر في الشتاء لنفع الفقراء ، وقال قعير

ابن الجعد :

يَسِرُّ إِذَا كَانَ الشَّتَاءُ وَمُطِمِّرٌ لِلنَّعْمِ غَيْرُ كَبْتَنٍ عُلُوفٍ

الكبنة بضمّين المنقبض التليل المروف والملفوف كمنصور الجاني .

فالنّافع في اليسر خاصة وعامة وهى دينية كلها ، والإثم الذى فيه هو ما يوقه من المداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتیاد بالكسل والبطالة واللهو والصّد عن ذكر الله ومن الصلاة ومن التّفقه في الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام الدّنيّة وتلك آثارها الضارة في الآخرة ، ولهذا الاعتبار الحقّ الفقهاء باليسر كل لب فيه فار كالتّرد ، وعن النّبي صلى الله عليه وسلم « إِيَّاكُمْ وَهَاتَيْنِ الْكِمَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا مِنْ مِيسَرِ الْجَمِّ » يريد

الرد ، وعن علي الترد والشطرنج من اليسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعي ، إذا خلا الشطرنج عن الرهان والسان عن الطنيان والصلاة عن التسميان لم يكن حراما وهو خارج عن اليسر لأن اليسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسطة في الفتا .

والناس مراد به الموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (في) الفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمر واليسر ، بل الكلام يقتضي أن هاته المنافع موجودة في الخمر واليسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلاحية آل هنا للمهد ولو أريد طائفة لا صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين واليسرين كما قال « وآسهار من خمر لئلا يشاربين » فإن قلت : ما الوجه في ذكر منافع الخمر واليسر مع أن سياق التحريم والتهديد إليه يقتضي تنامي المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر واليسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء ، لأن الله جل هذا الدين دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرّعون مختلف ومتجدد الحوادث ، فلذلك أشار لملل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى « يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك ، وتخصيص النصيب على الملل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء الملل ، فإن الخمر قد اشتهر بينهم قعها ، واليسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيها من المفساد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهي تأنيس السكفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيرا لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكائهم كقوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهناك أيضا فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفسد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾

كان سؤالهم عن الخمر واليسر حاصلًا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فعطفت الآية التي فيها جواب سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر واليسر ، ولذلك خوف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل « يسألونك » بدون عطف نفي . بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها .

ومناسبة التركيب أن انتهى عن الخمر واليسر يتوقع منه تعطيل إفتاق عظيم كان يشتم به الماويج ، فبينت لهم الآية وجه الإفتاق الحق ، روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا مناذ ابن جبل وثعلبة بن قنمة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجرح الذي قيل إنه الجاب عنه بقوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أفتقتم من خير فقلوا لئن » إلخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين يقع الجواب في كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل تقع الماويج وصلت هذه الآية بالتي قبلها بواو المعطف .

والغفو: مصدر غفأ يغفو إذا زاد ونمى قال تعالى « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى غفوا » ، وهو هنا ما زاد على حجة الرء من المال أى فضل بعد عقته وحقه عياله بمقتاد أمثاله ، فالمنى أن الرء ليس مطالبًا بارتكاب التآثم لينفق على الماويج ، وإنما ينفق عليهم بما استفضلته من ماله وهذا أمر يفتاق لا يشق عليهم وهذا أنضل الإفتاق ، لأن مقصد الشريعة من الإفتاق إقامة مصالح ضغفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متباعدة في سائر الأوقات وإنما يحصل التميم والدوام بالإفتاق من الفاضل عن حاجات المتفقين فحينئذ لا يشق عليهم فلا يترك واحد منهم ولا يغفلون به في وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادى همرائ ، وفي الحديث « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وأبدأ بمن أقول » فإن البداءة بمن يمول ضرب من الإفتاق ، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفي الحديث « إنك أن تدع ورتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يسكتفون الناس » أى يمدون أكفهم للسؤال ،

فتبين أن المنفق ياتفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق ثقة بتثنى بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية بإتفاق المفقو، لأنها لمعوم المنفقين ، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من يجب عليه هو نفقته .

و (آل) في المفقو للجنس المروف للسامعين ، والمفقو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تعيين ما يحتاجه المنفق والناس في ذلك متفاوتون ، وجعل الله المفقو كله منفقا رغيبا في الإتفاق وهذا دليل على أن المراد من الإتفاق هنا الإتفاق المتطوع به، إذ قد تصافرت أدلة الشريعة وانمقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إتفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذر ، إذ كان يرى كز المال حراما وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة ، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وعلى قوله يكون (آل) في المفقو للمهد الخارجى وهو نماء المال المقدر بالنصاب ، وقرا الجمهور قل المفقو بنصب المفقو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملغاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فناسب أن يحىء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كفسره .

وقرا ابن كثير في إحدى روايتين غنه وأبو عمرو ويمتوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو المفقو. وهذه القراءة مبنية على جبل ذابعد ما موصولة أى « يسئلونك » عن الذى ينفقونه، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها سلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو المفقو فناسب أن يجاء به مرفوعا كفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربى فصيح .
وقوله : كذلك بين الله لكم الآيات، أى كذلك البيان بين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه وافية موقع المفعول المطلق البينّ نوع يُبَيِّن ، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى « وكذّلك جملتكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى « قل فيهما إثم كبير » إلى قوله المفو ، وقرن اسم الإشارة بلامه البعد تمطيا لشأن المشار إليه لكأله في البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تلتفاه الأمة بطيب نفس ، وحتى يلحقوا به فطأره ، ويان لتباعد الإنفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتمظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلككم على نحو قوله : بين الله لكم .

واللام في لكم للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الصفة لإشماره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التي تلقى إلى كامل العقل موضحة بالمواقف ، لأن الله أراد لها هاته الأمة أن يكون ملاؤها مشرعين . وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله « لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » أي ليحصل للأمة تفكير وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة ، لأن التفكير مظهر في الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكير في أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل : قل فيهما تقع وضر لكان بيانا للتفكير في أمور الدنيا خاصة ، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتي الدارين ، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا ، ووقع في كلام لمي بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لئن صدقها ودار بجة لمن فهم عنها ودار غنى لمن زود منها ومهبط وحى الله ومصل ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا التي ينهها وقد أذنت بيها الخ » .

ولا يخفى أن الذي يصلح للتفكير هو الحكم النوط بالمة وهو حكم الظلم واليسر ثم ما نشأ عنه قوله « ويسألونك ماذا ينفقون قل المفو » .

ويجوز أن تكون الإشارة بقوله كذلك ليكون الإقناع من المفو وهو ضيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يعمل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

عمل كمال الامتنان وحتى نكفون غايته التفكير في الدنيا والآخرة ، ولا يمجىكم كونه أقرب لاسم الإشارة ، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إشاعة للألباب وتعلق بالفتور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكته ، والقول في لعل تقدم . وقوله في الدنيا والآخرة يتعلق بتفكرون لا يبين ، لأن البيان واقع في الدنيا فقط . والمعنى ليحصل لكم فكر أى علم في شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ ۚ وَإِنْ تُخَاطَبُوا مِنْكُمْ فَاخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٢٠ ﴾

عطف تبيين معاملة اليتامى على تبيين الإتيان لتعلق الأمرين بحكم تحريم اليسر أو التنزيه عنه فإن اليسر كان باباً واسماً للإتيان على الماويح وعلى اليتامى ، وقد ذكر ليد إتمام اليتامى بعد ذكر إتمام لحوم جزور اليسر فقال :

وَيُكَلَّلُونَ إِذَا الرِّيحُ نَفَاوَحَتْ حُلُجًا تَمُدُّ شَوَارِعَا أَيْتَامُهَا

أى تمد أيديا كالرماح الشوارع في اليسر أى قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم اليسر مما يثير سؤالاً من سدهذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التي قبلها بواو النطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقسدم في قوله « وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قل العفو » .

وقد روى أن السائل من اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » - « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرا به من شرا به ، فجعل يفضل من طعامه فيعجس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فآثر الله « ويسألك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المجردة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ففى تفسير الطبرى بسنده إلى ابن عباس : لما نزلت « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت « وإن تخالطوهم » وأن مراد الراوى لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر فى اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء وأيا ما كان فقد ثبت أن النظر فى مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة و حفظ النظام فقد كان الرب والجاهلية كسائر الأمم فى حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما نجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلها من اكتسابهم لقلة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور الرب إما زارعا أو غارسا أو منيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشرها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آبائهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هى الأنعام والحوائط إذ لم يكن الرب أهل ذنب وفصة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عرض زائلة وأن الفروس كذلك ولم يكن فى ثروة الرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستغنى عنه ويستحل ماله فيقطع به نفسه ، وكرم الرب وسرفه وشربه ويمسره لا تقادر له مالا وإن كثر .

وتغلب ذلك على ملائكة شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهيمهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأسل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم تأمره ومن يذب عنه كان بحيث يمرض للبهانة والإضاعة ويتخذ كالمبدل له ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاص والإهمال والقل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه فى حال اليتيم مما ينال اليتامى فى قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى فى أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف فى أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالفهم فنزلت هذه الآية . والإصلاح جعل الشيء صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصالح الرجل صدور الأفعال والأقوال المحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر ، وصلاح المال تناؤه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة .

﴿إصلاح لهم مبتداً ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ (لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لثلاث يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعدل منها لثلاث يتوهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها في قوله «إيتوني بأخ لكم من أبيكم» ولم يقل بأخيكم ليومهم أنه لم يرد أحامهمودا عنده ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أضرارهم بالمحافظة عليهم من الهلكات والأخطار والأمراض وبعداؤهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤتمنهم من الطعام واللباس والسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تفتير ولاسرف ، ويشمل إصلاح أموالهم بتدبيرها وتمهيدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تديرهم خير لتبادر إلى تدبير المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى غوى الخطاب .

و (خير) في الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطاباً للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بملء الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلمى وجرتها أن لا تحمل على حال يوادها

فاللغى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أي أفضل ثواباً وأبعد عن العقاب ، أي خير في حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينتج عنه إهم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والصيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطاباً لتنبيه الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فاللغى إصلاحهم في أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمرين كما تقدم خير ، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتمريض إذ التعريض يحامع المعنى الأصلي ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي .

وجملة « وإن تخالطوهم فأخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » ، والخالطة مخالطة من الخلط وهو جمع الأشياء مجما يعتمد منه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له ، فنه خلط الماء بالماء ، والتمح بالشمير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ، وهو هنا مجاز في شدة اللابسة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والترية من بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع الخالطة .

وقوله « فأخوانكم » جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير سالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك « إخوانكم » خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البايغ ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضي المشاورة والرفق والنصح . وتقل الفخر عن الفراء « لو نسبته كان سوابا بتقدير فأخوانكم تخالطون » وهو تقدير سمج ، ووجود الفاء في الجواب ينادى على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساعة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية .

والقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من التأكيد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما ينزل للأخ وفي الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ويتضمن ذلك التمرريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم . قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أي من أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله « والله يعلم الفساد من الصلح » وعيد ، لأن المقصود من الإخبار بطل الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه ، وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض السليين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم التصرف بصلاح والتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولادة الأبنام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالى وما يلاتون في ذلك من الخساسة ، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات ، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا بمرضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدم ، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يمرض الناس عن النظر في أموال
اليتامى اتقاء لأسنة سوء ، و تهمة الظن بالإثم فلو تأمل الناس على ذلك وقاية لأعراضهم
لضاعت اليتامى ، وليس هذا من شأن المسلمين فإن على الصالح والفساد دلائل ووراء المتصرفين
عدالة القضاء وولاية الأمور يجازون المصلح بالثناء والحد المعلن ويجازون الفساد بالبعد بينه
وبين اليتامى وبالتفريم لما أفاضه بدون نظر .

و (مِنْ) في قوله من المصلح تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أثبتته لها ابن مالك في
التسهيل قائلا « وللفصل » وقال في الشرح « وأشارت بذكر الفصل إلى دخولها على ثاني
المتضادين نحو والله يعلم الفساد من المصلح - وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى
رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه في الكشف عند قوله تعالى « أتأتون الذِّكْران
من العالمين » في سورة الشعراء وجعلها ثانيا فقال « أو أتأتون أنتم من بين من عداكم
من العالمين الذِّكْران بنى أنسكم يا قوم لوط وحدثكم غتصون بهذه الفاحشة » اه فجعل معنى
(مِنْ) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين
معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق الجبرور لمعنى الابتدائية المحض ولا معنى
البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبحث فيه ابن هشام في معنى اللبيب أن الفصل حاصل من
فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله « ولو شاء الله لأعتبكم » تذييل لما دل عليه قوله : قل إصلاح لهم خير على ما تقدم
والننت : الشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم
عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقا عليكم وعنتا ، لأن تجنب الرء غالبة آثاره من إخوة
وأبناء عم ورؤيته أيام مضية أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجيلة وهم وإن
فعلوا ذلك حذرا وتزها فليس كل ما يتحدى الرء فله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول الشيئة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع في مفعول الشيئة فلا
يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بمصمهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع
أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها
فلذا لم يكلفكموه .

وفي جمع الضفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجري على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يبرر منه بالقضاء والتقدير .

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَآئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ
وَلَوْ أَغَبَتْكُمْ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ
بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ ؕ لَّيْسَ لِلنَّاسِ لَعَلُّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿ ٢٢١ 〉

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازالوا مختلطين مع المشركين بالدينة وما هم بعيد عن أقربائهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم في تزوج الشراكات أو رغب بعض المشركين في تزوج نساء مسلمات فبين الله الحكم في هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرشق موقعه وأسمده به وهو موقع تعقيب حكم غاطلة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذ أقرب وموالى لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان غاطلة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال الخاطلة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فنعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مرثد الغنوى ويقال مرثدا بن أبي مرثد واسمه كناز بن حصين وكان حليفاً لبني هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلاً من المسلمين فسميت بقدمه امرأة يقال لها عتائق وكانت خلية له في الجاهلية فأثته فقالت: وبحكم يأمرداً لا تجلو؟ فقال: إن الإسلام حرم ما كان في الجاهلية فقالت: فتزوجني قال: حتى أستاذن رسول الله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها ، لأنها مشركة فزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح في كلام العرب حقيقة في المقد على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة في العقد ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطاء فكناية ، وقيل هو حقيقة في الوطاء مجاز في العقد .

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة ، وقيل حقيقة فيها فهو مشترك وهو

أضف. قالوا ولم يرد في القرآن إلا بمعنى المقد فقيل إلا في قوله تعالى فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، لأنه لا يكفي المقد في تحليل المبتوتة حتى يبنى بها زوجها كما في حديث زوجة رفاعة ولكن الأصوب أن تلك الآية بمعنى المقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع المقد من الوطء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالمقد بالاتفاق.

والمشرك في لسان الشرع من يدين بتمدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسوله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأة الشركية وتحريم تزوج المسلمة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزوج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ المشرك لخب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى «خير من مشرك»، وقد أذن القرآن بمجواز تزوج المسلم الكتابية في قوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» في سورة المائدة فلذلك قال جمهور العلماء بمجواز تزوج المسلم الكتابية دون الشركية والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقي تزوج المسلمة من الكتابي لانص عليه ومنه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الاختصار في مقام بيان التشريع وإما إلى آلهة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضي ألوهية الابن، وإلى هذا المنى جنح عبد الله بن عمر في الوطء عنه «لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى» ولكن هذا مسلك ضعيف جدا، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى الشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، وزلت هذه الآية وأمانها وهو معلوم قش، ولأنه إذا تم في النصارى باطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فنحاص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن تزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة المائدة خصمت عموم المنع بصريح قوله «والمحصنات من

الذين أوتوا الكتب من قبلكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزير ابن الله في تزويج المسلة إليهم مشمولاً لمعوم آية البقرة ، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية ، ومن علماء الإسلام من كره تزويج الكتانية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزويج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة أترعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تباطوا المومسات منهن .

وقال شذوذ من العلماء يمنع تزويج المسلم الكتانية ، وزعموا أن آية سورة المائدة نسختها آية سورة البقرة ، ونقل ذلك عن ابن عمر وابن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طاحنة بن عبيد الله ويهودية تزويجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزويجها ، فقال له نطلق يا أمير المؤمنين ولا تمضُب فقال: لو جاز طلائعك لجاز نكاحك ، ولكن أفرق بينك وبينها ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيداً والأثر الآخر عن عمر أسند منه ، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لها تزويجها خوفاً من أن يقتدى بهما الناس فيزهدوا في الصلوات .

(وحتى يؤمن) غاية النعي فإذا آمن زال النعي ولذلك إذا أسلم الشريك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله «ولأمة مؤمنة خير من مشركة» تنبيه على دناءة الشركات وتحذير من تزويجهن ومن الاعتراض بما يكون للمشركة من حجب أو جبال أو مال وهذه طرائق الإيجاب في المرأة البالغة عليه بقوله «ولو أعجبتكم» وإن من لم يستطع تزويج حرة مؤمنة فليتزويج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هي المملوكة ، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله «ولأمة مؤمنة» فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة للمؤمنة خيراً من كل مشركة فالحرة للمؤمنة خيراً من المشركة بدلالة غوى الخطاب التي يتضمنها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة للمؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة غوى الخطاب لا يشك فيه مخاطبون المؤمنون ولقوله «ولو أعجبتكم» فإن الإيجاب بالحرائر دون الإماء .

والمقصود من التفضيل في قوله « خير » التفضيل في النافع الحاصلة من الرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرمة المشتركة منافع دنيوية ومعاني الدين خير من أضرار الدنيا النافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استئناسا للمسلمين .

ووقع في الكشف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن المرحوم كما في القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلا أنه يصير تكراراً مع قوله « ولا تنكحوا المشركت » إذ قد علم الناس أن المشرك دون المؤمنة، وبقيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر ، وأما من جهة اللفظ فلا أنه لم يرد في كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيداً بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم يا عبد الله ويا أمة الله ، وكون الناس إماء الله وعبيده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبكم » يعود إلى المشرك ، ولو وصلياً للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشرك ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة وقد مضى القول في موقع لو الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يملكون شيئاً ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان للمشرك محمولا على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تصافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لانهن حلال لهم ولا هم يحلون لهن » فعلق النهي بالكفر وهو أمم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا « أولئك يدعون إلى النار » كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهي ، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة .

وقوله « ولتعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركه » وأن المراد به الملوك وليس المراد الحر الشرك وقد تقدم ذلك .
وقوله « أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » الإشارة إلى الشركات والشركين ، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركون خاصة لصلوحيته للمود إلى الجميع ، والراو في يدعون واو جماعة الرجال ووزنه يفمون ، وُعُلِبَ فيه الذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتعليل النهي عن نكاح الشركات وإنكاح الشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن مأم عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهي عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس ، فإن بين الزوجين مودة وإلغا يمتنان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من الشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسول ، كان اليون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه ، فلم يبع الله مخالفتهم بالزواج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله واقتراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد بنبوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى ، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبيح تزويج المسلمة من الكتابي اعتدادا بقوة تأثير الرجل على امرأته ، فالسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إيها إلى الإسلام، لأنها أضف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السب وهذا كان يجب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابي المسلمة .

وقوله « وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ » الآية أى إن الله يدعو بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تفضيع دعوتهم وآنها خلاف دعوة الله ، والدعاء إلى الجنة والمنفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله « يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » .
والمنفرة هنا منفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله « يَإِذْنَهُ » الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون يأذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمنفرة أى حاصلتين يأذنه أى إرادته وتقديره بماين من طريقهما .

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لنحو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة تناوّل قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .
وجملة « وبين » مطوّفة على يدعو بمعنى يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القبول وتأم المصيرة فهذا كقوله « كذلك بين الله لكم الآيات » فيها معنى التذليل وإن كانت واردة بغير سيفته .
ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ هَٰؤُلَاءِ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » ، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال الشركين وكان الشركون لا يقربون نساءهم إذا كنَّ حَيَضًا وكانوا يفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض فتناسب تحذير ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها الشركون غيرهم ، ويتساءل السلفون من أحق الناهج في شأنها ، روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصاري ، وروى أن السائل أسيد بن خضير ، وروى أنه عباد بن بشر ، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام .

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستقوا بستمهم في كثير من الأشياء ، وكان اليهود يتباعدون عن الخائض أشد التباعد بحكم التوراة في الإحاح الخامس عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما في لحمها فسبعة أيام تكون في طمئتها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمئها عليه يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصاري لا يمتنعون من ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس في الإنجيل ما يدل عليه ، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم بمنزلة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضّر ، وهم من قضاة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وقملوا ذلك بنصرة ابنة الصنيزن ملك الحضّر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبحث على السؤال عنه .

والحيض وهو اسم للدم الذى يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة والحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذاً عن قياسها لأن قياس المصدر في مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضاً ومحاضاً وحيضاً والمصدر في - هذا الباب بابه للمفعل (يفتح العين) لكن للمفعل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل الجيء والمبيت ، وعندى أنه لما صار الحيض اسماً للدم السائل من المرأة عدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسماً تخالفوا فيه أوزان الأحداث إشماراً بالنقل فرقا بين النقول منه والنقول إليه ، ويقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض مائمه ومنه سمي الخوض حوضاً لأنه يسيل ، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولاً من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تسكفه من زعمه مدفوعاً بالمحافظة على قياس اسم المكان ممرضاً عما في تسميته اسماً من الخوسج في مخالطة قاعدة الاشتقاق .

والمراد من السؤال عن الحيض السؤال عن قربان النساء في الحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى : الضر الذى ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء في قوله تعالى « لن يضروكم إلا أذى » ، ابتداءً جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فينبى لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتى من النهى عن قربان المرأة الحائض نهياً ممللاً فتلقاه النفوس على بصيرة وتنبهاً به ألزمة للتشريع في أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التخليط في شأنه وشأن المرأة الحائض في شربة التوراة ، وقد أثبت أنه أذى منكراً ولم يبين جهته فحين أن الأذى في مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل وللرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله التذارة وأيضاً فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بويضات دقيقة يكون منها مخلوق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبمد أن تختلط تلك البويضات بماء الرجل فإذا انفس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه قرباً احتبس منه جزء في

فناة الذكر فاستحال إلى عنوة تحدث أمراضا معضلة فتحدث بشورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أى فيه أجزاء حية تفسد في التقصيب فسادا مثل موت الحى فتؤول إلى تعفن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ يصد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كلن إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البيضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذى وقته بد الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلى :

وَمُبَرِّكٌ مِنْ كُلِّ غَيْرٍ حَيْضَةٍ وفساد مُرْضَعَةٍ وَدَاءٌ مُغْفِلٍ

(غبر الحيسة جمع غُبرة ويجمع على غبر وهى آخر الشيء، يريد لم تحمل به أمه فى آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين التكون فى وقت الحيض قد ينجى مجذوما أو يصاب بالجذام من بعد .

وقوله « فاعتزلوا النساء فى الحيض » تفرغ الحكم على العلة ، والاعتزال التباعد بمنزل وهو هنا كناية من ترك مجامعتهم ، والجرور بئى : وقت محذوف والتقدير : فى زمن الحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طلوع النجم ومقدم الحاج . والنساء اسم جمع للمرأة لا واحده من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو : يانساء النبيء ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا ، فالمراد اعتزلوا نساءكم أى اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو الجماعه وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهى عن قربانهن تأكيداً للأمر باعتزالهن وتبييناً للمراد من الاعتزال وإنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان ، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مضمولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة تلتصمون جملة فاعتزلوا النساء فى الحيض ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضى النصل ، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهى عن القربان مقصودا بالذات مقطوعا على التشريمات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قُرب بكسر الراء ولذلك جىء فيه بالمضارع الفتوح البين الذى هو مضارع قُرب كسمع متعديا إلى المفعول ؛ فإن

الجماع لم يجيء إلا فيه دون قُرْب بالضم القاصر يقال قُرْب منه بمعنى دنا وقربه كذلك واستماله في الجمامة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب الكسور العين فيها دون قُرْب المضموم تفرقة في الاستعمال ، كما قالوا بُد إذا نجاف مكانه وبُعد كمنى البُعد المنوى ولذلك يدعون بلا بَعْدَ .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا - ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهر بضم الماء ، وحققة الطهر نقاء القنات ، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المنوى وهو طهر الحدث الذي يقدّر حصوله للمسلم بسبب ، ويُقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو يحبون أن يتطهروا أو يجازا نحو «إنهم أناس يتطهرون» ، ويقال أطهر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهي صيغة تطهروا وقع فيها إدغام التاء في الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » وصيغة التفعّل في هذه المادة لجرد المبالغة في حصول معنى التعلّل ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحا .

قرأ الجمهور « حتى تطهّرن » بصيغة التعلّل الجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر من عاصم وخلفه تطهّرن بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين .

ولما ذكر أن الحيض أذى عليم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد راد بالتطهر التسل بالاء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تسيره الاستنجاء في الخلاء بالاء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالاء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُعمّلة ، وإن كان الثاني كان قوله فإذا تطهرن تصرّحا بضموم الناية لينى عليه قوله فاتوهن ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة حتى تطهّرن بتشديد الطاء والهاء فيكون الراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالتسل ويتمين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه منع معناه لازمُه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع التسل موقفه بدليل قوله قبله فاعتزلوا النساء في الحيض وبذلك كان مآل القراءتين واحدا ، وقد رجح المبرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد راد بهما جميعا التسل وهذا عجيب صدور منه فإن اختلاف المنين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبري قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو محدود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف في إفادة النع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله « فإذا تطهَّرن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في الحيض هي حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ويتمين أن يحمل التطهر في قوله « فإذا تطهَّرن » على المعنى الشرعي ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والنسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظروهم بقوله تعالى « واجتلبوا التمتي حتى إذا بلنوا النكاح فإن أنسم منهم رشدافادفروا إليهم أمولهم » ، وإن حل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لا سببا على قراءة « حتى يطهَّرن » حصل من مفهوم الناية ومن الشرط المؤكده اشتراط النسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة ، إذ لا فائدة في النسل قبل ذلك ، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام في مجل الطهر الشرعي هنا فقال قوم هو غسل عى الأذى بالماء فذلك يحمل قربانها وهذا الذى تدل عليه الآية ، لأن الطهر الشرعي يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض انصفت بالأمرين ، والذى يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتانية ، وقال الجمهور منهم مالك والشافعي هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بأكل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجحوا فيه إلى عمل المسلمين والمظنون بالمسلمات يومئذ آهين كن لا يترين فى النسل الذى يبيح لمن الصلاة فلا دليل فى فسلهن على عدم إجزاء ما دونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أى مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ .

وذهب أبو حنيفة وصاحبا إلى التفصيل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندم جاز قربانها قبل الانفصال أى مع غسل الحمل خاصة ، وإن انقطع الدم لمادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة ، وإن انقطع لأقل من عادتها لم يحل قربانها ولكنها تمتسل وتصل احتياطوا لا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عاديها ، وعلوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا ينشئ بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فليز أن يتقصى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يجملوا من هذه الآية دليلا لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكتوني حتى يطهرن قرى بالتخفيف والتشديد فنزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداها معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى النسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة ١٥ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يسهّد عدد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التماز ، سلمنا لكنهما وردتا في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن يحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالنسل ، سلمنا المدلول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذي خص كل قراءة بمحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات أخرى ، فما هذا إلا صنم باليد ، فإن قلت لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم ينووه مثلنا على وجود يطهرن ويطهرون في موضعين من هذه الآية ، قلت كان سببه أن الواقفين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التماز بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل « وإذا حللتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير في التنكي به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهي عنه هو ذلك المعنى الكنائى فقد عبر بالاعتزال ثم قفى بالقربان ثم قفى بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبنى على الضم ملازم الإضافة إلى جملة تحدده إروال إيهامها ، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق التكنية والإنعاض وكان فهمه موكولا إلى فطنتهم ومتماد تعبيرهم . فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أى إلا من حيث أمركم الله بأن تمتثلوهن منه مدة الحيض يعنى القبل قال القرطبي (من) بمعنى في ونظره بقوله تعالى « أرونى ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » ، وعن ابن عباس وأبى رزین مسعود بن مالك والسدى وتحداه

أن المني: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر ، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لا ابتداء الأسباب فهي بمعنى التخليل .

والذي أراه أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل ، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التخليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمنته الناية بـ (حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة فالأمر هو الإذن ، و (من) للابتداء المجازي ، و (حيث) مستعملة في التخليل مجازا تخييليا أي لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر .

أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء : وهو عقد النكاح ، فخوف (من) للتخليل والسببية ، و (حيث) مستعار للمكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي كأنهم كانوا معجزين من استعمال الإباحة أو حذر عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد .

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون في مكان التسل ، وبعض هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وهو اتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لفنعتهم ليكونوا متطهرين ، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتوبة بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في الحيض أي إن التوبة أعظم شأنا من التطهر أي أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم ، لأن التوبة تطهر روحاني والتطهر جنائي .

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (من) في الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذي كان به أذى الحيض .

وقد قيل: إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرن » وجملة « نساؤكم حرث لكم » .

﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾

هذه الجملة تذييل ثان لجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منهم من قربان النساء في مدة الحيض منع مؤقت لفائدتهن وإن الله

يعلم أن نساءهم محل تهمدهم وملابستهم ليس منهم منهن في بعض الأحوال بأمرين عليهم
 لولا إرادة حفظهم من الأذى، كقول عمر بن الخطاب لما حى الحى «لولا المال الذى أحل
 عليه في سبيل الله ما حيت عليهم من بلادهم شبرا إنهما لبلادهم» وتعتبر جملة «نساؤكم حرث»
 مقدمة لجملة «فأتوا حرثكم أنى شئتم» وفيها معنى التليل للاذن بإتيانهم أنى شاءوا،
 والملة قد تجمل مقدمة فلو أوتر معنى التليل لأخرت عن جملة «فأتوا حرثكم أنى شئتم»
 ولكن أوتر أن تكون مقدمة للتي بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتأتى عقبه الفاء النصيحة.
 والحراث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع في شقوقه زريعة أو
 تفرس أشجار:

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول.

وإطلاق الحرث على المحرث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المحبوة للزروع
 أو الترس كما قال تعالى «وقالوا هذه أنتم وحرث حجر» أى أرض زرع محبورة على الناس
 أن يزرعوها.

وقال «والخيل المسومة والأنتم وحرث» أى الجنات والحوائط والحقول.

وقال «كئيل ربح فيها سر» أصابت حرث قوم ظلوا أنفسهم فأهلكته «أى أهلك
 زرعهم».

وقال «فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صابرين» ينادون به جنهم
 أى صابرين مراجين التمر.

والحرث في هذه الآية مراد به المحرث بقرينة كونه مفعولا لفعل «فأتوا حرثكم»
 وليس المراد به المصدر لأن المقام ينهى عنه، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النمل
 بالزراع في قول أبى طالب في خطبته خديجة لقبيء صلى الله عليه وسلم «الحمد لله الذى جعلنا
 من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل».

والفاء في «فأتوا حرثكم أنى شئتم» فاء فصيحة لا ابتداء ما بعدها على تقرير أن النساء
 حرث لهم، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال.

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبيينه جملة مضاف هو إليها، وقد كثر استعماله مجازا في
 معنى كيف بتشبيه حال الشئ، بمكانه، لأن كيف اسم للحال البهمة يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال في لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (مضى)، وقد أضيف (أنى) في هذه الآية إلى جملة (شئتم) والشبهات شتى فتأوله كثير من المفسرين على محل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما رووه في سبب نزول الآية وفيها رواهان . إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى مضى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيق من كونه اسم مكان مبهم، فمنهم من جعلوه ظرفاً لأنه الأصل في أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى في أى مكان من الرأة شئتم وهو الروى في صحيح البخارى تفسيراً من إن مر، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور (من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يؤول إلى تفسيره بمعنى كيف، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيئويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معاني الألفاظ أنها تذييل وارد بعد النهى عن غريان النساء في حال الحيض .

فصعل (أنى) على معنى مضى ويكون المعنى فاتوا نساءكم مضى شئتم إذا تطهروا فوزانها وزان قوله تعالى « وإذا حلقتن فامطادوا » بعد قوله « غير محلى الصيد وأنتم حرم » . ولاناسبة ثبت لأصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن إدم من الخوض في محامل أخرى لهذه الآية ، وما رووه من آثار في أسباب النزول يضعفونها إلى استئصال البيان في مختلف الأقوال والمحامل مقتضين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء في معاني الآية ، وإنها لمسألة جسيمة بالاهتمام ، على ثقل في جريئها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم في صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته بحبيبة جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وزن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم في العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قريش

يشرحون النساء شرحا (أى يطأونهن وهن مستليات عن أقيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستليات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجنبى حتى شئرى أمرهما (أى تفاهم اللجاج) فبلغ ذلك النبي، فأُتزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أى مقبلات كن أو مدبرات أو مستليات يعنى بذلك فى موضع الولد، وروى مثله عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فى الترمذى، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال: جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكتُ قال، وما أهلكك؟ قال: حوالت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يرده عليه رسول الله شيئا فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية «نساؤكم حرث لكم» الآية.

وروى البخارى عن نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يحكم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوما فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال: تدرى فيم أتزلت؟ قلت: لا قال: أتزلت فى كذا وكذا وفى رواية عن نافع فى البخارى «يأتيناها فى...» ولم يزد وهو يبنى فى كلتا الروايتين عنه إتيان النساء فى أديارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه: أتزلت إتيان النساء فى أديارهن، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلا أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأُتزل الله «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلا أصاب امرأته فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأُنكر الناس عليه وقالوا: أئتمرها فأُتزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم»، فبلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» تشبيها للمرأة بالحراثى أى بأرض الحراث وأطلق «فأتوا حرثكم» على معنى: فاحثروا فى أى مكان شئتم.

أقول: قد أجل كلام الله تعالى هنا، وأهمه وبين البهيمات بمبهات من جهة أخرى لاحتمال «أمركم الله» معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يسجد سبق تشريع من الله فى هذا كما تقدمناه، ثم أتبع بقوله «يحب التواضعين» فربما أشعر بأن صلا فى هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله «ويحب التطهين» فأشعر بأن صلا

في هذا الشأن قد يلتبس بغير التزهر والله يجب التزهر عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعى التفصيل والتسكرة مثل « يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعى : ويبغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجلن حرثاً على احتمال وجوه في الشبه ؟ فقد يقال : إنه وكل للمعروف ، وقد يقال : إنه جبل شائناً في المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فجاء بأن في المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : إنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورد إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأجمل في هذا كله إجمال بديع وأنى ثناء حسن .

واختلاف عامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوع علم التأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب غتلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن ، وكب السنة ، وفي دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما عداها إلى أنهم العقول .

﴿ وَقَدْ مِمَّا لَا تَفْسِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلَكُوتُهُ وَبَشَرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ 223

عطف على جملة « فأتوا حرثكم » ، أو على جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » . عطف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المطفوف عليها وإن كانت خبراً فالقصد منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ ففكر ذلك اهتماماً بالحرص على الأعمال الصالحة بمدالكلام على اللزائد الماجلة . وحذف مفعول « قدموا » اختصاراً لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنتات فليها بمنزلة التثقل الذي يقدمه المسافر .

وقوله « لأتسكنم » متعلق بـ « قدموا » ، واللام لليلة أى لأجل أتسكنم أى لنفسي ، وقوله « واتقوا الله » محريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحيته التخلي عن السيئات والتخلي بالواجبات والقرابات ، فضمونها أهم من مضمون جملة « وقدموا لأتسكنم » فلذلك كانت هذه تذييلاً .

وقوله « واعلموا أنكم مذكّرون » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلا توفوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده ، وهو عطف على قوله « واتقوا الله » .

والللافة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى النير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقي تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجردهما ، فذلك كان لقي ولأق بمعنى واحد ، وإنما أمرهم الله يعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يملون ذلك تنزيلا لهم منزلة الصدم في هذا الشأن ، ليزاد من تعليمهم اهتماما بهذا العلوم وتنافساً فيه على أننا رأينا أن في افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماماً بالخبر واستنصاتها له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأتقال .

وقد رتبت الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها في الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملافة الله هو الحاصل أولاً ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم ، فغلب الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعاراً بأنها هى الاستعداد ثم ذكرها بأنهم ملاقوا الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تمقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وم الذين يسيرون بقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين ، معطوفة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جعل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استثناءً غير معمولة أقل هو أذى ، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة « وبشر » معطوفة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولاً للقول كما اختاره الفتاوانى .

﴿ وَلَا تَجْمَلُوا اللَّهَ عُرْصَةً لَا يُمَكِّنْكُمْ أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتَصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 224

جملة معطوفة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالناسبة بين الجنتين تملأن مضمونيهما بأحكام معاشررة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منما من

قربان الأزواج في حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، وسلك فيه طريق المطف لأنه نهى مطف على نهى في قوله « ولا تريبوهن حتى يظهن » وقال التفتازاني : الأظهر أنه معطوف على مقدر أي امتثلوا ما أمرت به ولا تجملوا الله عرضة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازاني : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهي (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم مكفوه) اه أي فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق السلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم العظيم ؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تملتق بالأسماء كان مفادها التعلق بسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على الدوللات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سميته عمدا ، فجاء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسائه عند الحث مع بيان ما رخص فيه من الحث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحث على الوجهين الآتين ، وبمد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن يجيء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم مكفوه » بجيء التذليل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتد به ، لأنه يطول به التذليل وشأن التذليل الإيجاز ، وقال عبد الحكيم : معطوف على جملة قل بتقدير قل أي : قل لا تجملوا الله عرضة أو على قوله : « وقدموا » إن جعل قوله « وقدموا » من جملة مقول قل ، وذ كر جمع من المفسرين من ابن جرير ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينطق على قريبه مسطح بن أثانة لشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها ، وقال الواحدى من السكبي : نزلت في عبد الله بن رواحة : حلف ألا يكلم خنثة على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فواو المطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها .

وتعليق الجمل بالذات هنا هو على معنى التعليل بالاسم ، فالتقدير : ولا تجملوا اسم الله ، وحذف لكثرة الاستعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالسمى كقول النابغة :
 حلفت . فلم أترك لنفسك ريةً وليس وراء الله للمرء مذهب
 أي وليس بمد اسم الله للمرء مذهب للحلف .

والرُّضَةُ اسم على وزن القُمَّلة وهو وزن دال على الفعل كالفُبْسَةِ والسُّكَّةِ والهَرَاةِ ، وهو مشتق من عَرَضَهُ إِذَا وَضَعَهُ عَلَى الرُّضِ أَيْ الْجَانِبِ ، ومعنى الرِّضَ هُنا جَمَلُ الشَّيْءِ . حاجِزا من قَوْلِهِمْ عَرَضَ الْمَوَدَّ عَلَى الْإِنَاءِ قَشًّا مِنْ ذَلِكَ إِطْلَاقَ الرُّضَةِ عَلَى الْحَاجِزِ التَّعْرِضِ ، وهو إِطْلَاقُ شَائِعٍ يَسَاوِي الْمَقِيَّ الْحَقِيقِيَّ ، وَأُطْلِقْتُ عَلَى مَا يَكْثُرُ جَمْعُ النَّاسِ حَوْلَهُ فَكَانَ يَتَعَرَّضُ عَنْ الْأَنْصَرَفِ وَأَنْشَدَ فِي الْكَشَافِ .

• وَلَا تَجْعَلُوا فِي رُضَةٍ لِلْوَكَاةِ (١) •

والآية تحتمل المعنيين .

واللام في قوله «لأيمانكم» لام التمديدية تطلق بـرُضَةٍ لما فيها من معنى الفعل : أَيْ لَا تَجْعَلُوا اسْمَ اللَّهِ مَعْرُضًا لِأَيْمَانِكُمْ فَتَحْطَفُوا بِهِ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْبِرِّ وَالْتِقَايِ وَالْإِصْلَاحِ ثُمَّ قَوْلُوا سَبَقَتْ مِنَّا يَمِينٌ ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ اللَّامُ لِلتَّمْلِيلِ : أَيْ لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَرَضَةً لِأَجْلِ أَيْمَانِكُمُ الصَّادِرَةِ عَلَى الْإِتْرَاءِ .

وَالْأَيْمَانُ جَمْعُ يَمِينٍ وَهُوَ الْحَلْفُ سَمِيَ الْحَلْفُ يَمِينًا أَخْذًا مِنَ الْيَمِينِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى الْيَدَيْنِ وَهِيَ الْيَدُ الَّتِي يَفْعَلُ بِهَا الْإِنْسَانُ مَعْظَمَ أَفْعَالِهِ ، وَهِيَ اشْتَقَّتْ مِنَ الْيَمِينِ : وَهُوَ الْبَرَكَةُ ، لِأَنَّ الْيَدَ الْيَمِينِيَّةَ يُتَسَرَّعُ بِهَا الْفِعْلُ أَحْسَنَ مِنَ الْيَدِ الْأُخْرَى ، وَسَمِيَ الْحَلْفُ يَمِينًا لِأَنَّ الرَّبَّ كَانَ مِنْ عَادَتِهِمْ إِذَا تَحَالَفُوا أَنْ يَمْسَكَ التَّحَالِفَانِ أَحَدُهُمَا بِالْيَدِ الْيَمِينِيَّةِ مِنَ الْآخَرِ قَالَ تَمَالِي : « إِنْ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » فَكَانُوا يَقُولُونَ أَعْطَى يَمِينَهُ ، إِذَا أَكَّدَ الْمَهْدَ . وَشَاعَ ذَلِكَ فِي كَلَامِهِمْ قَالَ كُتُبُ بْنُ زُهَيْرٍ :

حتى وضعت يميني لا أنازعه في كَفِّ ذِي يَسْرَاتٍ قِيلَهُ الْقِيلُ

ثُمَّ اخْتَصَرُوا ، فَقَالُوا سَدَرْتُ مِنْهُ يَمِينٌ ، أَوْ حَلَفَ يَمِينًا ، قَسَمَ يَمِينًا يَمِينًا مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ مُقَارَنِهِ الْمَلْزَمِ لَهُ ، أَوْ مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَكَانِهِ ؛ كَمَا سَمَّيُوا الْمَاءَ وَادِيًا وَإِنَّمَا الْحَلُّ فِي هَذِهِ التَّسْمِيَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ عَمَلٌ تَخْيِيلٌ .

وَلَمَّا كَانَ غَالِبُ أَيْمَانِهِمْ فِي الْيَهُودِ وَالْحَلْفِ ، وَهُوَ الَّذِي يَضَعُ فِيهِ التَّحَايِدُونَ أَيْدِيَهُمْ

(١) قَالَ الطَّبْرِيُّ وَالتَّنَازُلِيُّ أَوَّلُهُ :

• دَهْوَى أَنْحَ وَجَدًا لِيَتَوَحَّحَ الْحَمَامُ • وَلَمْ يَنْسَاهُ

بعضها في بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حلف ، جريا على غالب الأحوال ؛ فأطلقت اليمين على قسم المرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

واقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان الله تعالى على صدقه : في خير أو وعد أو تعليق . ولذلك يقول : « بالله » أى أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أهلك متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمن أجل ذلك تضمن اليمين معنى قويا في الصدق ، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجتراً عليه واستخف به ، ومما يدل على أن أصل اليمين إشهاد الله ، قوله تعالى : « ويشهد الله على ما في قلبه » كما تقدم ، وقول العرب يعلم الله في مقام الحلف المفظ ، ولأجله كانت الباء هي أصل حروف القسم ، لدالتها على الملازمة في أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستعطافي .

ومعنى الآية إن كانت العرصة بمعنى الحاجر ، نهي المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا ممنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس فاللأم للتعليل ، وهي متعلقة بتجملوا ، ولأن تبرؤا متعلق بعرصة على حذف اللام الجارة ، المطرده حذفها مع أن ، أى ولا تجعلوا الله لأجل أن حلفتم به عرصة حاجزا عن فعل البر ، والإصلاح ، والتقوى ، فالآية ، على هذا الوجه ، نهي عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعى ، وهو نهي تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغي التمرض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب في الجاهلية تغضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع من شيء ، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة .

وفى الكشف « كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان ، ثم يقول أنا أف أن أحث في معنى ، فيترك فعل البر » فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبي بكر : ألا ينفي على ابن خاتمة . مسطح بن أثانة لأنه ممن غاضوا في الإفك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت في حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم خخته بشير بن النعمان الأنصاري ،

وكان قد طلق أخت عبيد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، خلف عبد الله ألا يصلح بينهما .
 وإما على تقدير أن تكون العرصة بمعنى الشيء المرغض لفعل في غرض ، فالمعنى لا تجملوا
 اسم الله معرضاً لأن تخلفوا به في الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ،
 فالإيمان على ظاهره ، وهي الأقسام واللام متعلقة بعرصة ، وإن تبروا مفعول الإيمان ، بتقدير
 (لا) محذوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « بين الله لكم أن تضلوا »
 وهو كثير فتكون الآية نهياً عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي
 أن يكون سبباً في قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهي يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك
 البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج في ذلك ، وأنه يكفر عن عينة ويضل الخير .

أومناه : لا تجملوا اسم الله معرضاً للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا »
 مفعولاً لأجله ، وهو علة للنهي ؛ أي إنما نهيتكم لتكونوا أبراراً ، أتقياء ، مصلحين ، وفي
 قريب من هذا ، قال مالك « بلفظي أنه الحلف بالله في كل شيء » وعليه فتكون الآية نهياً
 عن الإسراع بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الإيمان
 من عادات الجاهلية ، في جملة الموائد الناشئة عن الغضب ونمر الحق ، فعنى الإسلام من ذلك
 ولتلك تحذوها بقلة الإيمان قال كثير :

فليل الآلاتي حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية يرت

وفي معنى هذا أن يكون العرصة مستعاراً لما يكثر الحلول حوله ، أي لا تجملوا اسم الله
 كالشيء المرغض للتفاسدين . وليس في الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن في الحلف بغير الله ،
 لما تقرر من النهي عن الحلف بغير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله سميع عليم » تذييل ، والراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والنقص ولازمه ؛
 وهو الوعد على الامتثال ، على جميع التقادير ، والسند في الحنث على التقدير الأول ، والتحذير
 من الحلف ، على التقدير الثاني .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل
 ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر في الميكن ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق
 الشهادة به على النمل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصداً جليلاً يشكر عليه الحالف ،
 الطالب للخير ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرعى به الله تعالى ، فقد تمارض أسرار

مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر . والله يأمرنا أن نقدم أحد الأمرين الرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع نفع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذي فيه إرضاءه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تخرج الحالف من الحنث ، فبر اليقين أدب مع اسم الله تعالى ، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كاقيل : الامتنال مقدم على الأدب . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفرت عن يميني ، وفلت الذي هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضفثاً من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتحلل عافضة على حرص أيوب على البر في يمينه ، وكراهته أن يتخلف منه معتاده في تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفتى الله به نبيه . ولعل الكفارة لم تكن مشروعة . فهي من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة ؛ ولذلك صار لا يجرى في الإسلام ، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَا يُؤْخَذُكُمْ أَنتُمْ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استئناف بياني ، لأن الآية السابقة لا أفادت النهي عن التسرع بالحلف بإفادة صريحة أو التزامية ، كانت نقوس السامعين بحيث يهجنس بها التفكير والتطلع إلى حكم اليمين التي تجرى على الألسن . ومناسبتة لما قبله ظاهرة لاسيما إن جملت قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » نهياً عن الحلف .

والمواخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى المد والحاسبة ، يقال أخذه بكذا أي عده عليه ليمانه ، أو يماقيه ، قال كعب بن زهير :

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ أَذْنِبْ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي الْأَقَاوِيلِ

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفصل من الجانبين .

والمؤاخذه باليمين ، هي الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الخنث ؛ ويترتب على ذلك أن ياتم إذا وقع الخنث ، إلا ما أذن الله في كفرته ، كما في آية سورة العقود .

واللغو مصدر لنا ، إذا قال كلاماً خاطئاً ، يقال : لنا يلغو لنوا كدما ، ولنا يلغى لغياً كسعى . ولغة القرآن بالواو . وفي اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسى أصلحته » وفي الكواشي : « ولنا يلغو لنوا قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضا على الكلام الساقط ، الذي لا يعتد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الزعشمري في الأساس ، ولم يحمله مجازا ؛ واقتصر على التفسير به في الكشف وتبعمه متابوه .

و (في) للظرفية المجازية ، المراد بها الملازمة ، وهي ظرف مستقر ، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى ، على جعل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لنوا ملابسا للأيمان ، أى لا يؤاخذكم بالإيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير القصد من القول .

فإذا جمعت اللغو اسما ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تسمح ظرفيته في الأيمان ، لأنه من الأيمان ، فالظرفية متملقة بيؤاخذكم ، والمعنى لا يؤاخذكم الله في إيمانكم باللغو ، أى لا يؤاخذكم من بين إيمانكم باليمين اللغو ، والأيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شماره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبالمهدي ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والياء والباء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا والعماء ، وقد يدخلون لأمأ على عمر الله ، يقال : لعمرك الله ، ويقولون : عمرك الله ، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأضنام . فهذا الحلف الذى يراد به التزام فعل ، أو برامة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولعمرك ولعمري ، ويحلفون بآبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب في القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعل القسم ليلجئ نفسه إلى عمله ولا ينهم عنه ، وهو من قبيل قسم التندر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطمع لأحد في صرفه عنه ، أكد به بالقسم ، قال بلعاء بن قيس :

وفارس في غمار الموت منفس إذا تأتي على مكروهة صدقا
(أى إذا حلف على أن يقتل أو يقتل أو نحو ذلك من المعاصب والأضرار ومنه سميت
الحرب كرسية) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالزم ، وكثر ذلك في السنهم في أغراض التأكيد
ونحوه ، حتى صار يجرى ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على الممانى من غير إرادة
الحلف ، وصارت كثرته في الكلام لا تنحصر ، فكثير التخرج من ذلك في الإسلام قال
كثير :

قليل الألابي حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية برت
فأشبه جريان الحلف على اللسان اللغو من الكلام .

وقد اختلف العلماء في المراد من لنو اليمين في هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو
اليمين التي تجرى على اللسان ، لم يقصد التكلم بها الحلف ، ولكنها جرت بجرى التأكيد .
أو التنبيه ، كقول العرب : لا والله ، وبلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان
كلأما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها في الوطأ والصحاح ، وإليه
ذهب الشعبي ، وأبو قلابة ، وعكرمة ، وعجاءد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعي . والحجة
له أن الله قد جعل اللغو قسيما للتي كسبها القلب ، في هذه الآية ، ولتي عقد عليها الخالف اليمين
في قوله : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » فما عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛
لأن ما كسبت قلوبكم مبين ، فيحمل عليه مجمل « ما عقدتم » ، فتمين أن تكون اللغو هي
التي لا قصد فيها إلى الحلف ، وهي التي تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فعنى نفي المؤاخذة
نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفي الفعل يعم ، فاليمين التي لا قصد فيها ، لا إثم ولا
كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ نفس المؤاخذة
فيها بقوله « فكفارته إطعام عشرة مسكين » فيكون في القموس ، وفي عين التعليل ، وفي
اليمين على الظن ، ثم يتبين خلافه ، الكفارة في جميع ذلك .

وقال مالك : « لنو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبين خلاف ظنه » قال في
الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى في ذلك » وهو مروى ، في غير الموطأ ، من أبي هريرة
ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدي ، ومكحول ، وابن أبي نجيح .
ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب في اليمين ، ولا تكون

المؤاخضة إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخضة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتمين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تمعده الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخضة ، والمؤاخضة أجملت فى هاته الآية ، وبينت فى آية المائدة بالكفارة ، فالحالف على ظن يظهر بمد خلافه لا تمعد عنده للحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخضة فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله ، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلغو ، لأن اللغو يتعلق بالحنث بمد اعتقاد الصدق ، والقاتل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حثه له بمد الميمين ، بل هو غافل عن كونه حالفا ، فإذا اتبه للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حاث . وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتعليل لذلك ، وحكم البيان حكم المبين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل التسمين ، سواء كان بلا قصد كالتي تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فحين خلافه . ومن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبي وقال به أبو حنيفة ، فقال : اللغو لا كفارة فيها ولا إثم . واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كسبته القلوب ، ونفى المؤاخضة عن اللغو ، وأنشأ لما كسبه القلب ، والمؤاخضة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو هو التى لا حنث فيها ؛ ولم يرين آية البقرة وآية المائدة تمازضا حتى يحمل إحداها على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخضة لما كسبه القلب أى عزمت عليه النفس ، والمؤاخضة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتمين أنه ما كسبته القلوب ، أريد به القموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للإيمان المبسوطة ، والمقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لنة ، وقد أضافه إلى الإيمان ، فدل على أنها الميمين التى فيها تمليق ، وقد فسر المؤاخضة فيها بقوله : فكفارتها إعطام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل القموس ، والمنعقدة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم القموس ، وهى الحلف بتمعد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنعقدة ، أنه الكفارة ، فوافق مالك فى القموس وخالفه فى أحد نوعي اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفي اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أهلها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .
وقوله « والله غفور حلیم » تذييل لحكم نفي المواخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور
بالحلیم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه منفردة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله
تعالى ، فذلك وصف الله نفسه بالحلیم ، لأن الحلیم هو الذي لا يستغزه التقصير في جانبه ،
ولا ينضب للنفقة ، ويقبل المذرة .

﴿ الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيْعُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَانَ فَأَبَوْ قَانَ اللَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 227

استئناف ابتدائي ، للانتقال إلى تشريع في عمل كان ينطب على الرجال أن يملوه ،
في الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان
الرجال على مهاجرة نسائهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن الماشرة من البر بين
المتماشرين ، وقد أمر الله به في قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتناله من التقوى ،
ولأن دوايمه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقد الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان
الرجل في الجاهلية يولى من امرأته السنة والسنتين ، ولا تنحل بيمينه إلا بعد مضي تلك
المدة ، ولا كلام للمرأة في ذلك . وعن سميد بن المسيب : « كان الرجل في الجاهلية لا يريد
المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لثلاث يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألا يقربها مضارة للمرأة »
أى ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شيء من الندم . قال : « ثم كان أهل
الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا
الحكم من أم المقاصد في أحكام الأيمان ، التي مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله مرضة .
والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى بولي إيلاء ،
وتآلى يتآلى تآليا ، وامثلي يأمثلي أمثلاء ، والاسم الألوّة والألّية ، كلاما بالتشديد ، وهو
واوى فالأوة فمولة والآية فميلة .

وقال الرابع : (الإيلاء حلف يقتضى التقصير في المحلوف عليه مشتق من الألو وهو

التقصير قال تعالى « لا يأتونكم خيالاً ولا بأثُلٍ أوّلُ الفضل منكم والسعة » وصار في الشرع الحلف المخصوص (فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التقصير لا بتحقيق بغير معنى الترك ؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الأثو ، وتشهد به موارد الاستعمال ؛ لأننا نجد لا يذكرون حرف النقي بعد فعل آلى ونحوه كثيراً ، ويذكرونه كثيراً ، قال المتلس :

﴿ آلَيْتُ حَبَّ الرِّاقِ الدَّهْرَ أَطْمُهُ ﴾

وقال تعالى « ولا يأتلر أوّلُ الفضل منكم والسعة أن يؤثوا » أى على أن يؤثوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فعدّاه بين ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين . وأيضاً ما كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، صار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص .

ومجىء الالم في « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جمل توسعة عليهم ، فالالم للأجل مثل « هذا لك » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فلمولى أن ينفى في أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بين ، مع أن حقه أن يمدى بلى ؛ لأنه ضمن هنا معنى - البعد ، فمدى بالحرف المناسب لفعل البعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فمن لا ابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم في قوله « فاعتزوا النساء في الحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحريم ونحوها إلى الأعيان ، مثل « حرّمت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم في قوله تعالى « إنما حرّم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شيء لنفي المنتظر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « في » كقوله تعالى : « بل مكّر الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على الابتداء للسند إليه ، وهو تربص ، للاهتمام بهذه التوسعة التي وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذكر السند إليه . و (ءهوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متملق فاءوا بالظهور المقصود . والفئة تكون بالكثير من الميم المذكورة في سورة العقود .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » دليل الجواب ، أى غفثهم فى عيىن الإيلاء ، متفوق لهم ؛ لأن الله غفور رحيم . وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام ، لأن شأن إيلائهم ، الوارد فيه القرآن ، قصد الإضرار بالمرأة . وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالتى يكون لقصد التأديب ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النبي صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا ، قيل : لمرض كان برجله ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سمة حلته ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحمل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم بيوطن الأمور .

وأما جواز الإيلاء للمصلحة : كالخوف على الولد من التئيل ، وكالحماية من بعض الأمراض فى الرجل والمرأة ، فأباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإنما يحصل ذلك بالخلف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف الزم ، واتهام أنفسهم بالفلتة فى الأمر ، إن لم يقيدها بالخلف .

وعزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شيء لا يحصل لكل مؤل من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المناضبة والمضارة ، ف قوله : « وإن عزموا الطلاق » دليل على شرط محذوف ، دل عليه قوله : « فإن فاءوا » فالتقدير : وإن لم يفيثوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظرين : بين أن يفيثوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » دليل الجواب ، أى فقد لزمهم وأمضى طلاقهم ، فقد حد الله للرجال فى الإيلاء أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فإما أن يمردوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم فبهذين .

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الحالف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحامد يقول : هو إيلاء ، ولا ثمرة لهذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا ما يترتب على الحلف بقصد الضر من تأديب القاضى إياه إذا رقت زوجته أمرها إلى القاضى ومن أمره بإياه بالنسيئة .

وأما الغاية ، فاختلفوا أيضا في الحاصل بمد مضي الأجل ، فقال مالك والثنايمي : إن رفعت امرأته بمد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فلما أن يقى ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت المدة ولم يقى فقد بانت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكتفى أن يقى بالعزم ، والنّيّة ، وبالتصرّح لدى الحاكم ، كالريض والسجون والمسافر . واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله سميع عليم » فدل على أن هنالك مسموعا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه المليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بعليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للمليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون البيئونة الاعتبارية . وقوله « عليم » يرجع للنّيّة والقصد . وقال الحنفية « سميع » لإيلاؤه ، الذى صار طلاقا بغير أجله ، كأنهم يريدون : أن صيغة الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضي الأمد « عليهم » بنية العازم على ترك القيّة . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله سميع عليم » جمل مفرع عن عزم الطلاق ؛ لا عن أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الأجل وتبنيها موكول للحكام .

وقد خفى على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم نطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فلملها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنا طويلا ، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم ، مثل ثلث المال في الوصية ، وأشار به النبي عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن الماص في صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، ومزا ابن كثير في تفسيره روايتها لملك في الموطن عن عبد الله ابن دينار . ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا : وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي ، ولا رواية ابن القاسم والقمي وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمي التي رويها المهدي بن تومرت ، فهذه الروايات التي لدينا فلملها مذكورة في رواية أخرى لم تنفع عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطن المسمى بالمتقى ، ولم يمزها إلى شيء من روايات الموطن : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فر بدار سمع امرأة بها تشد :

أَلَا طَالَ هَذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهُ وَأَرْقَى أَنْ لَا خَلِيلَ إِلَّا عِيَهُ
فَلَوْلَا حِذَارُ اللَّهِ لَا شَيْءَ غَيْرِهِ كَرِهَ عَمَلُ هَذَا السَّرِيرِ جَوَانِبِهِ

فاستدعاها ، من الند ، فأخبرته أن زوجها أرسل في بئس المراق ، فاستدعى عمر نساء
فسألن من المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها في ثلاثة
أشهر ، وينفذ في أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد
ألا يسكوا الرجل في النزو أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استرد النازين ووجه قوما
آخرين .

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ
مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوَلتهنَّ
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾

عطف على الجلة قبلها ، لشدة المناسبة ، وللإتحاد في الحكم وهو التبرص ، إذ كلاهما
انتظار لأجل الرأجة ، وذلك لم يقدم قوله « الطَّلُقُ مرتان » على قوله « والْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ »
لأن هذه الآي جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن
في إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سهل لا تنسأ له النفس ، ولا يجيء على صورة التعليم
والدرس .

وسياتي كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلُقُ مرتان » .

وجملة « وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ » خبرية مراد بها الأمر ، فالخبر مستعمل في الإنشاء
وهو عاز فيجوز جملة مجازاً امرسلاً مركباً ، باستعمال الخبر في لازم معناه ، وهو التقرر
والحصول . وهو الوجه الذي اختاره التفتازاني في قوله تعالى « أَفَنُحَقِّقُ عَلَيْهِ كَلِمَةَ الذَّنَابِ
أَفَأَنْتَ تَنْفَعُ مَنْ فِي النَّارِ » بأن يكون الخبر مستعمل في المعنى المركب الإنشائي ، بملاقة الزوم
بين الأمر ، مثلاً كما هنا ، وبين الامتنال ، حتى يقدر الأمر فاعلاً فيخبر عنه . ويجوز جملة
مجازاً اعتيالياً ، كما اختاره الرغزسري في هذه الآية إذ قال : « فكَأَنَّهُنَّ امْتَلَيْنَ الْأَمْرَ بِالتَّبَرُّصِ
فَيُؤَخِّرُهُنَّ عَنْ مَوْجُودٍ وَنَحْوِهِ قَوْلُهُنَّ فِي الدَّعَاءِ : رَحِمَ اللَّهُ ثَمَّةً بِالِاسْتِجَابَةِ » قال التفتازاني : فهو

تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس : رحمه الله ، أو في المستقبل ، أو الحال ، كما في هذه الآية . قلت : وقد تقدم في قوله تعالى « فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج » وأنه أُطلق المركب الدال على الهيئة للشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتمريف في المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستغراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام في المطلقات ذوات القروء بقرينة قوله « يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص في هذه ، بتصل ولا بتفصل ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام في الجنس الوصف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاختصاص . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء . وهي مخصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت في السنة : أن عدة الأمة حيضتان ، رواه أبو داود والترمذي . فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات ، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتي لم يبلغن سن الحيض ، والآيات من الحيض ، والحوامل ، وقد بين حكمهن في سورة الطلاق . إلا أنها يخرج من دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن مخصصات من هذا العموم بقوله تعالى « يَنبَأُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحَتِ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا » فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فبا عدا المطلقة قبل البناء . وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة ، أي بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإعنا لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر النسخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصل غير جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص العام هو ورودُه مُخَرَّجاً منه بعض الأفراد بدليل ، فإن مجيء العمومات بعد الخصوصات كثير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للعام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبعد ، فهما ثم يقع عمل بالعموم ، فالتخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلثن ويتظنون مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تعريضا بهن ، بإظهار حلفن فى مظهر المستعجلات ، الراميات بأنفسهن إلى التزوج ، فلذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن ، أى يعسكنهن ولا يرسلنهن إلى الرجال . قال فى الكشف : « ففى ذكر الأتس تهييج لمن على التريص وزيادة بحث ؛ لأن فيه ما يستمكن منه فيحملن على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء فى التوكيد المعنوى . ذكره صاحب المعنى ، وردده ، من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بمد ذكر الضمير المنفصل أو بفواصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذى هو المبتدأ ، الذى تضمن الضمير خبره .

واتصبت ثلاثة قروء ، على النيابة عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛ أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه فى الإعراب .

والقروء جمع قرء - بفتح القاف وضمها - وهو مشترك للحيض والطمهر . وقال أبو عبيدة : إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه . وتبعه الراغب . ولعلمهما أرادا بذلك وجه إطلاقة على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القروء ، عند العرب ، هو الطهر ، ولذلك ورد فى حديث عمر ، أن ابنه عبدالله ، لما طلق امرأته فى الحيض ، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا فى حال الطهر ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال : يلتنى الطهر الذى وقع فيه الطلاق .

واختلف العلماء فى المراد من القروء ، فى هذه الآية ، والبنى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور أهل الأثر ، أن القروء : هو الطهر . وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجاعة من الصحابة ، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، فى أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به الطهر الواقع بين دمين . وقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى ليلى ، وجاعة : إنه الحيض . وعن الشافعى ، فى أحد قوليه ، أنه الطهر المنتقل منه إلى الحيض ،

وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بخالف لقول الجمهور : إن القراء : الطهر ، فلا وجه لمدح قولنا ثالثا .

ومرجع النظر عندى ، فى هذا ، إلى الجمع بين مقصدى الشارع من المدة . وذلك أن المدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حمل المطلق ، وانتظار الزوج لملء أن يرجع . فبراءة الرحم تحصل بحیضة أو طهر واحد ، وما زاد عليه تعديد فى الدة انتظارا للرجعة . فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، فى استبراء الأمة فى انتقال الملك ، وفى السبايا ، وفى أحوال أخرى ، مختلفا فى بعضها بين الفقهاء ، فتمين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقيق عدم الحمل ، بل لأن فى تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ، فعارض المقصدان ، وقد رجح حق المطلق فى انتظاره أمدا بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالذين جعلوا القراء أطهارا راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالأثر .

والذين جعلوا القراء حيضات ، زادوا للمطلق إمهالا ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا فى طهر عند الجميع ، كما ورد فى حديث عمر بن الخطاب فى الصحيح ، واتفقا على أن الطهر الذى وقع الطلاق فيه ممدود فى الثلاثة القراء .

وقراء صيغة جمع الكثرة ، استعمل فى الثلاثة ، وهى قلة توسعا ، على عادتهم فى المجموع أنها تتناوب ، فأورث فى الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح المدد . وبانتهاء القراء الثلاثة تنقضى مدة المدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقتها ، وذلك حين ينقضى الطهر الثالث وتدخل فى الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من المدة ، بعد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القراء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم المدد فى قوله تعالى « ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ » . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر . معه لفظ ثلاثة ، ولو كان القراء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قراء ، حكاه ابن العربى فى الأحكام ، من علمائنا ، يعنى المالكية ولم يتممبه وهو استدلال غير ناھض ، فإن المنظور إليه ، فى التذكير والتأنيث ، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيا ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بملامة التأنيث اللفظي ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحدمرافيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» إخبار عن انتفاء إباحتها الكتمان، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهي عنه محرم - فهو خبر عن التشريع، فهو إعلام لمن بذلك، وما خلق الله في أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته، كقول النابغة «كتمت لك ليلاً بالجومين ساهراً» أي كتمت لك حال ليل.

و «ما خلق الله في أرحامهن» موصول، فيجوز حمله على المهد: أي ما خلق من الحيض بقرينة السياق - ويجوز حمله على معنى المرف بلام الجنس فيم الحيض والحمل، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص؛ لأن اللفظ العام الوارد في القرآن عقب ذكر بعض أفرادها، قد ألحقه بالعام الوارد على سبب خاص، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس، لأن الحكم ينط بكتمان ما خلق الله في أرحامهن. وهذا محل اختلاف المفسرين، فقال عكرمة، والزهرى، والنخعي: ما خلق الله في أرحامهن: الحيض، وقال ابن عباس وعمر: الحمل، وقال مجاهد: الحمل والحيض، وهو أظهر، وقال قتادة: كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل، ليلحق الولد بالزوج الجديد (أي لا يبنى بين اللطافة ومطلقها صلة ولا تنازع في الأولاد) وفي ذلك زلت، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم، وأما مع مشروعية العدة، فلا يتصور كتمان الحمل؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض، وإذا مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد.

وقوله «إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر» شرط أريد به التهديد دون التقييد، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد، على طريقة المجاز الرسل التمثيل، كما يستعمل الخبر في التحسر، والتهديد، لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهن مؤمنات، وإن كان كذلك في نفس الأمر، لأن الكوافر لا يمثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامي، وإنما المني أنهن إن كتمن، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان. وجمي في هذا الشرط يأن، لأنها أصل أدوات الشرط، ما لم يكن هناك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا، فإذا كان الشرط مفروضاً، فرضاً لا قصد لتحقيقه ولا لعمده، جى. يأن. وليس لأن هنا، شيء من معنى الشك في حصول الشرط، ولا تنزيل إيمانهم، المحقق، منزلة المشكوك، لأنه لا يستقيم، خلافاً لما قرره عبد الحكيم.

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، مجردا هنا ؛ إذ لا معنى لربط نفي الحل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس في الآية دليل على تصديق النساء ، في دعوى الحل والحيض ، كما يجري على السنة كثير من الفقهاء ، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، ومَتَّى ارتيب في صدقهن ، وجب الصير إلى ما هو الحق ، وإلى قول الأطباء والعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها ، في مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع يمينها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربي : لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الطالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجي ، وعمل فاس ، كما نقله السَّجْلَمَاسِي . وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها : إنها انقضت عدتها .

وقوله « وبمؤنَّهٖ » . البعولة جمع بعول ، والبعول اسم زوج المرأة . وأصل البعل في كلامهم ، السيد . وهو كلمة سامية قديمة ، فقد سَمَّى الكنعانيون (الفينيقيون) معبودهم بَمَلًا قال تعالى « أندمونه بَمَلًا وتذرون أحسن الخالقين » وسمى به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتق نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك في الزوجية يضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كلٍّ من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذي يثنى الفرد ، فصارا سواء في الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، في أغلب المواضع ، غير التي حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهذا بعل شيعنا » ، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنها لما جعل حق الرجعة للرجل جبرا على المرأة ، ذكَّر المرأة بأنه بعلها قديما ، وقيل : البعل : الذكر . وتسمية المعبود بَمَلًا لأنه رمز إلى قوة الذكورة ، ولذلك سَمَّى الشجر الذي لا يسقى بَمَلًا ، وجاء جمعه على وزن فُعولة ، وأصله فُعُول المطر في جمع قُصَل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولَة وذُكُورَة وكُؤُوبَة وسُهُولَة ، جمع السَّهْل ،

خدا الجبل ، وزيادة الماء في مثله سماه ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وصحير (بوتهن) ، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجديات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن ، وأطلق اسم البتولة على المطلقات ، فاقضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقات ، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، أى أمر المراجعة ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء ، فقامت المطلقات ، بحسب هذه الحالة ، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البتولة هنا ، وهو مجاز قريبته واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى « وآتوا اليتامى أموالهم » .

وقد حله الجمهور على المجاز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقا رجسيا امرأة أجنبية عن المطلق ، بحسب الطلاق ، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة ، ما دامت المرأة في العدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحالين ، وهذا قول مالك والشافعي . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقاته الرجمية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أثم » ، ولكن لا حد عليه للشبهة ، ووجب استبرأؤها من الماء الفاسد ، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك في العدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته ، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها باليرث إذا مات مطلقا وهي في العدة ؛ قضى بذلك في امرأة عبد الرحمن بن عوف ، بموافقة علي ، ورواه في الوطأ ، فيدفع الإشكال بأن انقضاء العدة شرط في إغاث الطلاق ، وإغاث الطلاق مانع من الميراث ، فما لم تنقض العدة ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلناء ، فصار ذلك شكا في مانع الإرث ، والشك في المانع يعطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البتولة على الحقيقة ، فقالا « الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلقاته ؛ لأن الله سماه بؤلة » وسوفا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة . وقال به الأوزاعي ، والثوري ، وابن أبي ليلى ، ونسب إلى

سميد بن المسيب ، والحسن ، والزهري ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك .
وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقاته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حتمهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفضيل على بابه ، والمفضل عليه محذوف ، أشار إليه في الكشف ، وقرره التفتازاني بما تحصيله وتبينه : أن التفضيل بين صفى حق مختلفين باختلاف التماثل : إما حق الزوج في الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة في الامتناع من الرجعة إن أبته ، فصار المعنى : وبمولتهن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « في ذلك » الإشارة بقوله « ذلك » إلى التريص ، بمعنى مدته ، أى لليمولة حق الإرجاع في مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم القيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة في الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتخصيص المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتفارقين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة في الرجوع ، فأنه يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التي أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال ، والمرأة أهل الغضب والإيذاء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر في الشرع قطعا لعصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيق على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقه فأنواؤوا التفسير بالرد : بأن العصمة في مدة العدة سائرة في سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذي أخذت في سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلاحا » ، شرط قصد به الخلل على إرادة الإصلاح ، وإيس هو

للتقييد .

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ﴾ 228

لا يجوز أن يكون ضمير لمن عائدا إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضمائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علة ، حتى يكون لهن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لمن ضمير الأزواج النساء اللاتي اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابله بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال في قوله « وللرجال » الأزواج ، كأنه قيل : ولرجالهن عليهن درجة . والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال الزوج : امرأة فلان ، قال تعالى « وامراته قائمة - إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ، إذا لم يكن له سبب ، فجاء هذا الحكم الكلّي على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللاتي في العصة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطلاق » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولا اختتم حكم الطلاق بقوله « وبموتهن أحق بردهن في ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فساد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذي هو الوصف البتدأ به في الحكم ، فكان في الآية ضرب من رد العجز على الصدر ، فادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصة ، فناسب أن يذكرّوا بأن النساء من الحق مثل ما للرجال .

وفي الآية احتباك ، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن ، فحذف من الأول دلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسلمة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلفت إليه أو كانت متباونا بها ، وموكولة إلى مقدار خطوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أسست به هو ما جمعه هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون ، فقدم
ليصنى السامعون إلى السند إليه ، بخلاف ما لو أخر فقيل : « ومثل الذي هليهن لمن
بالمروف » وفي هذا إعلان لحقوق النساء ، وإسداء بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من
شأنه أن يُتلقى بالاستغراب ، فلذلك كان محل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هي حالة كانت
مختلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرغبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند
الغضب ، فأما الأول فنأشئ عابجل عليه العربي من الميل إلى المرأة ، وصدق المحبة ،
فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، وعمل تنافسه ، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه
المباشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بين الاعتبار والكرامة قال
شاعرهم وهو مُرَّةُ بْنُ سَحْكَانَ السَّمْدِيُّ :

يا ربة البيتِ قوى ، غيرَ صاغرة ضُمَّيْ إِلَيْكَ رَحَالَ الْقَوْمِ وَالْقَرَبَا

فماها « ربة البيت » وخطبها خطاب التلطف حين أمرها فأعقب الأمر بقوله « غير
صاغرة » ، وأما الثاني فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة بمحولة خدمته فكان إذا غاضبها
أو ناشزته ، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأيها أرغمها على متابعتها ،
بحق أو بدونه ، وكان شأن الرب في هذين المظهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم في الحضارة
والبداءة ، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلالة ، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام
والإباء والشرف وخلافه ، روى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش
نقلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تقلبهم نساؤهم فطيق نساؤنا يأخذن من أدب
الأنصار فصخبْتُ على امرأتى فراجمتني فأنكرت أن تراجمنى قالت : ولِمَ تنكرُ أن
أراجمك فوالله إن أزواج النبیء لیراجمنه وإن إحدا من لتهجره اليوم حتى الليل فراعى ذلك
وقلت : قد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جمعت على ثيابي فزلت فدخلت على حفصة فقلت
لها : أئى نصفه أناضاب إحداكن النبیء اليوم حتى الليل ؟ قالت : نعم فقلت : قد خبت
وخسرت الحديث وفي رواية عن ابن عباس عنه « كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا
فلما جاء الإسلام ، وذكرهن الله رأينا لمن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن في شيء
من أمورنا » ويتبين أن يكون هذا الكلام صدرا لما في الرواية الأخرى وهو قوله : كنا

معشر قريش فلب النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد النين ، والنين أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رقة زائدة . وفي الحديث « جاءكم أهل النين هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يمانٌ والحكمةُ يمانية » . وقد سعى عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطليق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار .

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته ، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم زوجها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فزلت آية « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرهًا » . وفي حديث الهجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، آخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سمد بن الربيع الأنصاري ، فمرّض سمد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناسفه ماله وقال له « انظر أى زوجتي شئت أنزل لك منها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك في أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق منه مدخل للمضنيعة حتى الأشياء التي قد ينجى أمرها قد جعل لها التحكيم قال تعالى « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْتُوهَا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل في الإسلام .

والمثل أصله النظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » ، وقد يكون الشيء مثل الشيء في جميع صفاته ، وقد يكون مثلا له في بعض صفاته . وهي وجه الشبه . فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيان ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيان ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والممارسة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال ، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقيم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه، أنه يجب عليه مثل ذلك، كما لا يرمى أنه كما يجب عليه الإتفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإعاق على زوجها بل كما تقيم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المجنة والفرجال، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتفاق كي لا تهمل ولده، وأن يتعهد بتعليمه وتأديبه، وكما لا تتزوج عليه زوج في مدة عصمته، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهزيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها، وعلى هذا القياس فإذا تأثت المائلة الكاملة فُتُشِرْعَ، فعلى المرأة أن تحسن معاشرته زوجها، بدليل ما رتب على حكم القشوز، قال تعالى «واللاتي يخافون نشوزهن» وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى «وطسروهن بالمروف» وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوجه، وعليه مثل ذلك ممن ليست بزوجة «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم» ثم قال: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن» الآية «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم» إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر، يدخل تحت قوله تعالى «وللرجال عليهن درجة» والمائلة في بث الحككين، والمائلة في الرعية، ففي الحديث: الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها، والمائلة في التشاور في الرضاع، قال تعالى «فإن أرادوا فصلا عن تراض منهما وتشاور» «وأمرؤا ينسكنم بعروف» .

وتفاصيل هاته المائلة، بالعين أو بالنائية، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة، ومرجعها إلى نفي الإضرار، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أومأ إليها قوله تعالى «بالمروف» أي لمن حق متلبسا بالمروف، غير المنكر، من مقتضى القطرة، والآداب، والمصالح، ونفي الإضرار، ومتابعة الشرع. وكما مجال أنظار المجتهدين. ولم أرفى كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين. وفي سنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، بإبان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة، والآخر لحقوق الزوج على الرجل، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية، وإقامة وشفقة، وإحسانا، واختيار مصير، عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء، بيد أنهم كانوا، مع ذلك، لا يرون لها حقاً في مطالبة بمرات ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله «وما ينبت عليكم

في الكتف في تمامي النساء الاتي لاتؤتونهن ما كتب لمن- وقال ، فلا تمضون أن يتكهن أزواجهن» غنّد الله لماملات النساء حدودا ، وشرع لمن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجماع هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنين على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال . وقوله « بالمعروف » الباء للملابسة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو العادات أو التعاليم الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا ، أو قياسا ، أو اقتضته المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التي ليس في الشرع ما يمارضها . والعرب تطلق المروف على ما قابل المنكر أي وللنساء من الحقوق ، مثل الذي عليهن ملابس ذلك دائما للوجه غير المنكر شرما ، وعقلا ، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهي مجال لأنظار المجتهدين . في مختلف المصنوع والآثار . فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح ، قد سلبها حق المائلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة ، ويقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المائلة للذكر ، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها ، قد سلبها حق المائلة للرجل . وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المائلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها ، إذا كانت به عاهة ، قد جعل لها حق المائلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المروف ، أو من المنكر . وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك متناظر فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعا أو ظنا فكفونا من ذلك بمحل التيقظ ، وحلوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حرى بالمعناية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني ، والمرية الأولى ، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها ، والتي تصادف عقولا لم تحمها وسائل الشر ، وقولها لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وسدقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تتناول أعيانها من الشرور كرامة ولا حبا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتنهى الأمة الدخالة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم.

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثبات تفضيل الأزواج، في حقوق كثيرة على نسايتهم لكيلا يظن أن المساواة للشروعة بقوله « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » مطردة، وتزادة بيان المراد من قوله « بالمعروف »، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لسكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول مقتضيات الشريعة والمادية.

وقوله « وللرجال » خبر من درجة، قدم للاهتمام بما تنهيه اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهم من قوله أننا « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » وثانيهما تحديد إشار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إشارهم المطلق، الذي كان متبعا في الجاهلية. والرجال جمع رجل، وهو الذكر البالغ من الأكملين خاصة، وأما قولهم امرأة رجلة الرأى، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل.

والدرجة ما يرتقى عليه في سلم أو نحوه، وصيغت بوزن فُعلة من درج إذا ارتقل على بطة، ومهل، يقال: درج الصبي، إذا ابتدأ في المشي، وهى هنا استمارة للرفع المكسب بها من الزيادة في الفضيلة الحقيقية، وذلك أنه تقرر تشبيه الزية في الفضل بالمعلو والارتفاع، فتبجح ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد، لأن زيادتها زيادة الارتفاع، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل: دركة، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه. والعبارة بالمقصد الأول. فإن كان المقصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والمرفوفى درجة وإن كان المقصد النزول كدرك الناموس فهى دركة، ولا عبارة بنزول الصاعد، وصعود النازل.

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال: من زيادة القوة العقلية، والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسما، وهزما، ومن إرادته يكون الصدر، ما لم يمرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتنفق بعض أفراد الآخر نادرا، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأن واضح الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤخذ بتخل ذلك للأنتى ، وذلك اقتضاء التريد في القوة الجنسية ، وفرة عدد الإناث في مواليذ البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجعة في المدة كذلك ، وذلك اقتضاء التريد في القوة العقلية وصديق التأمل ، وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج في شئون المنزل ، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تمارض المصالح فيه ، يتعين أن يجعل له قاعدة في الاتصال والصدور عن رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداها مرجعا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء في شأنهما ، وترتب على ذلك بث الحكيم كما في آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج ، بلعن الخطاب ، لساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي السلة في ابتزاهم حقوق النساء في الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء . الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل في باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها ، والتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرد الحاجة إلى المال ، وكلاهما يحاب على الرجل إلتحاق زوجته ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركن فيها الرجال كالحضانة ، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كل من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك الراتب رعبا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتى يخافون نشوزهن فظنوهن واحموهن في المضاجع واضربوهن » أن ذلك يجزئ به ولاية الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوي ، لأن العزة في كلام العرب القوة « لِيُخْرِجَنَّ الْأَمَرُ مِنْهَا الْأَذْلَ » وقال شاعرهم :

* وإنا العزة للكاثر *

والحكيم: المتقن الأمور في وضعها ، من الحكمة كما تقدم .
والكلام تذييل وإفناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة للتناقى بفرط التحرج من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لمن حقوق يأخذنها من الرجال كرها ، إن أبوا ، فكان الرجال يبحثون في هذا نلما لعزتهم ، كما أنبأ منه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزيز أى قوى لا يمجزه أحد ، ولا يبقى أحدا ، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس ، وإن عزته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، الذى يملكه الزوج من امراته ، نشأ عن قوله تعالى « ويملتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « ويملتهن أحق بردهن في ذلك » ولا كان أمر العرب في الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتى قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إضافة للتشريع في هذا الباب ودفعاً لما قد يملق أو يعلق بالأوهام في شأنه .

روى مالك في جامع الطلاق من الوطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجسها قبل أن تنقضى عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجلا إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت اقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا أؤيك ولا تحلين أبدا فأزل الله تعالى « الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق . »

وروى أبو داود ، والسائي من ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم في مستدرکه إلى عمرو بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يرجعها ما لم تنقض المدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتك لا أبدا ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت المدة أن تنقضى راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزله الله تعالى « الطَّلُقُ مرتان » ، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه ، وفي سنن أبي داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث - وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثا فتمسح ذلك ونزل « الطَّلُقُ مرتان » . فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة.

والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر ، وفي مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عزموا الطَّلُقَ » وهذا التعريف هو الذي أشار صاحب الكشف إلى اختياره ، فلقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه آنفا في قوله « وبموتهن أحق بردهن في ذلك » فإنه الطلاق الأصلي ، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بمد وأما ما عداهما من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فينبوذه لحق طارض حتى تزوجة فيها تعطيه من مالها في الخلع ، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان ، لظنة انتفاء حسن الماشرة ، بعد أن تلاها ، ومثل حتى المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعي مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فلم أن التقدير : حتى الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعية . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر الرتين « فامسك بعروف » وقوله بعده « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبي شيبة « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى الطلاق مرتان فأنزله الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمسك بعروف أو تسرع بإحسن » وسؤال الرجل

عن الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكما معروفا إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنا سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاعله ، وهو إنا يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيلا إلى معنى التطين ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم . وقوله مرتان ، كناية مرة ، والمرة في كلامهم القملة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فعلى لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو إضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرار الفعل ، أو تكرار فعله تكررا واحدا ، أو تكرره تكررا متعددا ، قال تعالى « سنذهبهم مرتين » وتقول الرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهمن مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهمن .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يؤم منه ، في فهم أهل اللسان ، أن المراد : الطلاق لا يقع إلا لطلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أجمد من مجازى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات في هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأفهام مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعى أو تنفيه ، وهم في إرخائهم طول القول ناكبون عن ممانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفقه المعنى ولم تف به عبارته كما وقع في الكشف .

وجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى « والطلاقان بتريصن - إلى قوله - ويعولهن أحق بردهن » فيكون كالعهد في تعريف الذكر في قوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » فإنه معهود مما استعبد من قوله « إني نذرت لك ما في بطني محررا » .

وقوله « فإساک بمحروف » جملة مفردة على جملة « الطلقُ مرتان » فيكون الفاء للتقريب في مجرد الذكر ، لا في وجود الحكم . وإساک خبر مبتدأ عنذوف ، تقديره

فالتأني أو التأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبّر جميل » وإذا قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتي الطلاق ، كان المعنى فإمساك أو تسريح في كل مرة من المراتين ، أي شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه مقبلة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان ، أي دون ضرر في كلتا الحالتين .

وعليه فإمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راعيا في أمراته فشأنه إمساكها أي مراجعتها ، وإن لم يكن راعيا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسريح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة ، وفي حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء ، بإبطال لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد راجعوا المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها ذواتك ، لتبقى زمنا طويلا في حالة ترك إضرارها ، إذ لم يكن الطلاق عندهم منهيًا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة ، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » الآية .

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جملا بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله ، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى « قال سلم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيكون مفيدا معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو سرحوا .

فتبين أن الطلاق حديدتين ، قابلة كل منهما للإمساك بعدها ، والتسريح بإحسان تؤسمة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نساءهم ، فلمهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفرق ومحسوا ما قد يففلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وقوله « ولا تمسكوهن ضرارا لثمتنوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه خزيمة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين ، إدماجا للإرشاد في أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح إيعاء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه في نظر الشرع . والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يفتل ، وهو هنا استمارة لدوام الماشرة .
والتسريح ضد الإمساك في معنييه : الحقيق ، والمجازي ، وهو مستمار هنا لإبطال سبب الماشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استمارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتين .

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها العادات التي لا تنافي أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام المصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أهم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومرفقه منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالتمة ، كما قال تعالى « فتصونهم وصرحونهم سراها جيلة » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويعتمونهن من حليهن ، ورياشتهن ، ويكترون الطعن فيهن قال ابن عرفة ، في تفسيره :

« فإن قلت هلا قيل فلإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عاينتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن المشرة وإعطاء حقوق الزوجية ، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضي الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن الماشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضى دوام المصمة ، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذي لا يكرر » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسند ذكر ذلك عند قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحمل له من بعد » الآية .

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾

يجوز أن تكون الولا اعتراضية ، فهو اعتراض بين التماطين . وما قوله « فلإمساك »

وقوله « فإن طلقها » ونحوه أن تكون معطوفة على « أو تسرع بإحسان » لأن من إحسان التسريع ألا يأخذ السرح وهو المطلق عوضاً عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الإعتراض، وهو تفنيد بدعي في جمع التشريمات والخطابات للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف عن أخذ المال : وولي الأمر يحكم بمدم زوجه، وولي الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسمي ويأمر ويعني (وقد كان شأن العرب أن يلى هذه الأمور ذوو الرأي من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتثال لذلك، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله « ولا تؤنوا السفهاء أموالكم إلى قوله وارزقوه فيها » وإليه أشار صاحب الكشف، وقال ابن عطية، والقرطبي، وصاحب الكشف: الخطاب في قوله « ولا يحمل لكم » للأزواج بقرينة قوله « أن تأخذوا » وقوله « أتيتموهن » والخطاب في قوله « فإن ختم ألا يقيموا حدود الله » للحكام، لأنه لو كان للأزواج ل قيل : فإن ختم ألا تقيموا أو ألا تقيموا، قال في الكشف: « ونحو ذلك غير غزير في القرآن » اهـ يعني لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظيره في الكشف بقوله تعالى في سورة الصف « وبشر المؤمنين » على رأي صاحب الكشف، إذ جملة معطوفات « تؤمنون بالله ورسوله » إلخ لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا أي فيكون معطوفاً على الخطابات العامة للأمة، وإن كان التبشير خفياً به الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يتأتى إلا منه. وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى، فيما يأتي : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » إذ حوطلب فيه المطلق والمعاضل . وهما متضاران .

والضمير المؤنث في « أتيتموهن » راجع إلى « المطلقات » ، المفهوم من قوله « الطالق » مرتان » لأن الجنس يقتضي عدداً من المطلقين والمطلقات، وجوز في الكشف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أن تأخذوا » .

وقوله « مما أتيتموهن » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء، ورجحه البيضاوي بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة الثنات ووهنه صاحب الكشف وغيره بأن الخلع قد يقع بدون تراض، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المזור لم يكن أخذه على يد الحكم قبطل هذا الوجه، ومعنى لا يحمل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمه، في هذا المعنى وضده، قديم في العربية، قال عنتره :

بإشارة ما نقص لمن حلت له حرمت على وليتها لم تحرم

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول
وجيء بقوله « شيئا » لأنه من التكرات، المتوغلة في الإيهام، تحذيرا من أخذ أقل قليل
بمخلاف ما لو قال مالا أو نحوه ، وهذا اللوح من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها
الشيخ في دلائل الإعجاز . وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولنبؤنكم بشيء من الخوف
والجوع » .

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء التنية ، فالفعل مسند للفاعل ، والضمير
عائد إلى المتخالفين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » وكذلك ضمير
« يخافا » ضمير فلا جناح عليهما ، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما
الذيان يملكان شأبهما . وقرأ حزة ، وأبو جعفر، ويعقوب بضم ياء النائب والفعل مبنى للنائب
والضمير للمتخالفين ؛ والفاعل محذوف هو ضمير المخاطبين ؛ والتقدير : إلا أن تخافوهما
إلا يقيما حدود الله .

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن . ويطلق على آثره وهو السعي
في مرضاة المخوف منه ، وامتنال أوامره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين »
وترادفه الخشية ، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن ، والخوف يمتدئ إلى مفعول واحد،
قال تعالى : « فلا تخافوهم » .

وقال الشاعر يهجو رجلا من قُفَسَ أَكَلَ كَلْبَهُ واسمه حير :

يا حير لم أكله له لو خافك الله عليه حرمه

وخرج ابن جني في شرح الحاشية ، عليه قول الأخص فيها ، على أحد تأويلين :

فإذا تزول تزول على متخبط تَخْشَى بؤاده على الأثران

وحذفت على في الآية لفحواها على أن المصدرية .

وقد قال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن المكروه ؛ إذ الخوف
لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمناهة الأصل .

وإقامة حدود الله فسرهما مالك رحمه الله : بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به ، فإذا
أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله .

وقوله « فلا جناح عليهما فيما افقتت به » رفع الإثم عليهما ، ويدل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له في الإثم ، وفي حديث ربا الفضل « الآخذ والمعطى في ذلك سواء » ، وضمير « افقتت به » لجنس المخالفة ، وقد تحضض المقام لأن يمدد الضمير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر عموم قوله « فيما افقتت به » أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسياق الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ الموض على الفراق ، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة في بذل الموض ، وبه قال عثمان ، وعلي ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء ، وابن المسيب ، والزهرى ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والأوزاعي ، والشعبي ، والنخعي ، ومجاهد ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعي في ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبمضهم يحكي عن الشافعي أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالمخالفة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طلقتين ، فمعد الجمهور طلقة الخلع ثالثة فلا تحمل لمخالفتها إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تعد طلقة ، ولها أن يقدا نكاحا مستأثرا . وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن خفتم ألا يقيوا حدود الله » . والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخافهم ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ الموض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن عن إضرار بها . وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار بمضى الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه يأثم

بناء على أصله في النهي ، إذا كان لخارج عن ماهية النهي عنه . وقال الزمهرى ، والنخعي ،
وداود : لا يجوز إلا عند التشويز والشقاق . والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ الموض
عن الطلاق إلا إذا خيف فساد الماشرة بالأناحب المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ
قال « إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح في أنهما إن لم يخافا
ذلك لا يحمل الخلع ، وأكد بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اتفقت به »
فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهي بقوله « تلك حدود
الله فلا تتعدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » وقد بين
ذلك كله قتادة رسول الله صلى الله عليه وسلم بين جميلة بنت أخت عبد الله بن أبي بن سلول ،
وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ؛ إذ قالت لها رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع
رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما عتب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر
في الإسلام لا أطيقه بنفسا » فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم - « أردن عليه حديثه التي
أصدفك » قالت « نعم وأزيد » زاد في رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن
الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب
من أحوال الخلع ، ألا يرى قوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا »
هكذا أجاب المالكية ، كما في أحكام ابن العربي ، وتفسير القرطبي . وعندى أنه جواب
باطل ، ومتمسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطا ، فهو تصف ،
وصرف للكلام عن وجهه ، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات ومفهومين وذلك قوله « ولا
يحمل لكم أن تأخذوا مماءا أنتموهن شيئا » فهذا نكرة في سياق النفي ، أى لا يحمل أخذ أقل
شيء ، وقوله « إلا أن يخافا » فيه منطوق ومفهوم ، وقوله « فإن خفتم » فيه كذلك ،
ثم إن المفهوم الذى يبيى بحجى الغالب هو مفهوم التيقود التوابع كالصفة ، والحال ، والناية ،
دون ما لا يقع في الكلام إلا لقصد الاحتراز ، كالاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج
للجواز بقوله « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا » ، فورده في حق المرأة عن بعض الصدقات ،
فإن ضمير « منه » مائد إلى الصدقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن
طبن لكم » الآية فهو إرشاد لما يمرض في حال الصمة ، مما يزيد الألفة ، فلا تقارض بين
الآيتين ولو سلنا التمازض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أسدقها المفاقر ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعي وإسحاق ، وأحمد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : « مما » أيتموهن » واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجيلة ، لما قالت له : أرد عليه حديثه وأزیده « أما الزائد فلا » أخرجه الدارقطني عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لمعوم قوله تعالى « فلا جناح عليهما فيما اقتدت به » واحتجوا بما رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديثه ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها « أردن عليه حديثه ويطلقك » قالت : نعم وأزیده ، فقال لها « ردى عليه حديثه وزيديه » وبأن جيلة لما قالت له : وأزیده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أي يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى « أما الزائد فلا » والحق أن الآية ظاهرة في تعظيم أمر أخذ الموضع على الطلاق ، وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في مبدأ المباشرة ، دفعا للأضرار عن الزوج في خسارة ما دفعه من الصداق البتة لم ينتفع منه بمنفعة ؟ لأن الغالب أن الكراهية تقع في مبدأ المباشرة لا بعد التعاشر .

فقوله : « مما » أيتموهن ، ظاهر في أن ذلك هو محل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيها يحذف بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله « فيما اقتدت » وقد أشار مالك بقوله : ليس من مكارم الأخلاق ، إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهي ؛ لأنه ليس مما يختل به ضروري أو حاجي ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا في هذه الآية هل هي محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، في سورة النساء « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج واثبتم إحداهن قسطا فلا تأخذوا منه شيئا » ونسبه القرطبي لبكر بن عبد الله الزني ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم زيد فيأخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهي في إرادة المرأة فراق زوجها من كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَمْتَدُّوَهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ٢٢٩

جملة « تلك حدود الله فلا تمتدوها » معترضة بين جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما » ويتيمون شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة الفرعة عليها وهي « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق ، إلا في حالة الخوف من ألا يقيم حدود الله ، وكانت حدود الله مينة في الكتاب والسنة ، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبيننا ، لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله .

وحُدود الله استمارة للأوامر والنواهي الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التي هي القواصل المجمولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تفصل بين الحلال والحرام ، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعد . والإقامة في الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهي هنا استمارة للعمل بالشرع تبعا لاستمارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع ، هو استمارة ثابتة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأُولَٰئِكَ هم الظالمون » تذييل وأقادت جملة « فأُولَٰئِكَ هم الظالمون » حصرا وهو حصص حقيقي ، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصص حال التمدي حدود الله في أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأُولَٰئِكَ هم الظالمون » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكل تمييز ، وهو من يمتد حدود الله ، أعنيما يبايع وصف الظالمين عليهم .

وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحا ، لاستمارة الحدود لأحكام الله وهو ، مع كونه ترشيحا ، مستعار لخالفه أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة الحد في الاعتداء على صاحب الشيء . الحدود .

وفي الحديث « ألا وإن لكل ملك حي ، ألا وإن حي الله محارمه » .

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلُقُ مرتان » وما بينهما بمنزلة الافتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيراً في تفريع هذا على جميع ما تقدم، لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تحييراً بين الرجعة وعدمها، فرتب على تقدير الرجعة المبر عنها بالإمساك « فإن طلقها » وهو يدل بطريق الاقتضاء، على مقدر أي فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة. وقد تهيأ السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلُقُ مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عددي الرجعي وأن ما بهد بتات، فذكر قوله « فإن طلقها » زيادة في البيان، وتهديد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء: إما عاطفة لجملة « فإن طلقها » على جملة « فإمسك » باعتبار ما فيها، من قوله « فإمسك »، إن كان المراد من الإمساك الرجعة ومن التسريح عدمها، أي فإن أمسك المطلق أي راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد، وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي فإن ازداد بعد الرجعة فسرّح. فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم الرجعة إلا بعد زوج، تصريحاً بما فهم من قوله « الطَّلُقُ مرتان » ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، وللتفنن، على الوجهين المتقدمين، ولا بموزك توزيعه عليهما، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلُقُ مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضاً، كما تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق الرجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود، في سننه، في باب نسخ الرجعة بعد التطليقات الثلاث، عن ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك ونزل « الطَّلُقُ مرتان ».

ولا يصح بحال عطف قوله « فإن طلقها » على جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا »، ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر « إلا أن يخافا ألا يقيما »، و« فلا جناح عليهما » لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » بما تعلق به حكم قوله ولا يحل

لكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود : أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسحا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله « فإن طلقها فلا تحل له من بعد إلا الآية قال « فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربما » ولا أحسب هذا يصح من ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي .

وقوله « فلا تحل له » أى تحرم عليه وذكر قوله « من بعد » أى من بعد ثلاث تطبيقات تسجيلا على المطلق ، وإيماء إلى علة التحريم ، وهى تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق المباشرة ، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محققين في أحوالهم التى كانوا عليها في الجاهلية .

والمراد من قوله « تنكح زوجها غيره » أن تعد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا المقدر بين الزوجين ، ولم أرهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وأياما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية المقدر بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذى ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أعنى السيس ، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج من الاستخفاف بحق أزواجهم ، وجعلهم لعبا في يديهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر : فكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عدا فذلك قال له الخضر في الثالثة « هذا فراق بيني وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكيم وهما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب للمرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشتراط الزوج بزواج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من التسارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، الذى لا يبقى بعده رجاء في حسن المباشرة ، للعلم بحمرة العود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستخفين بحق المرأة ، إذا تكرروا منهم ذلك ثلاثا ، بقوبة ترجع إلى إبلام الوجدان ، لما ارتكز

في النفوس من شدة الفرة من اقتران امرأته برجل آخر ، ويشده حال المرأة قول ابن الزبير^(١) :

وفي الناس إن رثت حباك وأسل وفي الأرض عن دار القلي متحول

وفي الطيبي قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لملء بصعوبة تزوج المرأة على الرجل فحرم عليهما الزوج بعد الثلاث ثلاثاً يبعثوا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية حقيقة وهي المقد ، إلا أن المقد لما كان وسيلة لا يقصد له في غالب الأحوال من البناء وما بعده ، كان المقد الذي لا يقبضه وطء الماقد لزوجه غير ممتد به فيما قصد منه ، ولا يبعث بالطلاق الوقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموال القرظي ، زوجه تيممة ابنة وهب طليقة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي ، جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبت طلاق ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وإنما معه مثل هدبة^(٢) هذا الثوب » وأشارت إلى هدب ثوب لما فقال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم « تريد أن ترجعي إلى رفاعة » قالت « نعم » قال « لا ، حتى تذوق مسيلته » الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزبير في تحليل من بها ، لعدم حصول القسود من النكاح والتربية بالطلاق ، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذي يحمل البتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة ، ومسيه لها ، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذي علمه سائر من فهم هذا الكلام العربي الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متع دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به في خصوص هذه الآية الميسر أو هو من حديث رفاعة ، حتى يكون من تنقيح الكتاب بخبر الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يبيح فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا ، وفي أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذ عن ذلك

(١) هو بفتح الزاي وكسر الباء من بني قريظة صحابي .

(٢) الهدبة بضم الهاء وسكون الهمزة نهاية الثوب التي تترك ولا تنسج فتترك سدى بلا لينة وربما فتلوها وهي السداة في لسان أهل بلدنا بالتقول .

إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحمل للبقوة مجرد القد على زوج ثان، وهو شذوذ يناق التصود؛ إذ أية فائدة تحصل من القد، إن هو إلا تنب للمنفقين، والولي، والشهود إلا أن يحمل الحكم منوطا بالقد، باعتبار ما يحصل بمفعولها، فإذا تخاف ما يحصل بمفعولها، من باب التعليل بالظنة، ولم يتأبه عليه أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهوًا منه واشتباها، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتبًا على حصول الطلاق الثالث بمد طلقين تقدمتا فوجب أمثاله وعلمت حكمته فلا شك في أن يقتصر به على مورده، ولا يمدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تليظًا، أو تأكيدًا، أو كذبًا لأن ذلك ليس طلاقًا بمد طلقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما التلظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كثير التلظ بها في كون طلقة الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقال أنه عد في الحق أو الكذابين، فلا يناف على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، عن ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثًا في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد الطلبي، أنه طلق امرأته ثلاثًا في كلمة واحدة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلاقه ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذًا بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم ينبروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم الكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم يفكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أيده به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباغلي والزمالي والإمام الرازي، وخاصة صدر من عمر بن الخطاب

- مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره ، ولكن القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بتجسير المباح لمصلحة مجال للنظر ، فهذا ليس من الإجماع الذي لا يجوز مخالفته . وقال علي بن أبي طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزيبر بن العوام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاووس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنياع ، ومحمد بن يقي بن مخلد ، ومحمد بن عبيد السلام الحنشي ، فقيه عصره بقرطبة ، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن منيئ الطليطلي الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة : إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاهها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة المود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هي طالق ثلاثاً ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرار كذب في وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هي واحدة أو ثمانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال : قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذباً » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن المأشرا لا يدرى تأثير مفارقة عشيره إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، في البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدا للفرية ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » .

الثالثة قال ابن منيئ : إن الله تعالى يقول « أو تسرع بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرّج هذا بقياس على غير مسألة في المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالي صدقة في المساكين » قال مالك « يخرجه الثلث » .

الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس في الصحيحين « كان طلاق الثلاث في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثا فقد عصي ربه ، وبانت منه زوجته ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطلقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك واقعا في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضيف ، قال أبو الوليد الباجي : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه ، وأما ما تأولوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر « فلو أمضيناه عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيناه عليهم » وإن لم يكن إمضاؤه سابقا بل كان غير ماض حصل القصور من الاستدلال .

الخامسة ما رواه الدارقطني أن ركاة بن عبد يزيد الطلبي طلق زوجته ثلاثا في كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركاة طلق ، وفي رواية أن يزيد بن ركاة طلق وفي رواية طلق زوجته ثلاثا وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال : أردت واحدة فاستحلفه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب وإم ؛ لأنه سواء صححت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث ، ولا قائل من الجمهور بالتوهم فالحديث حجة عليهم لا عالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطني في حديث تطلق ابن عمر زوجته حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن مناه ثلاثا في كلمة ، لأنها لو كانت طلقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردّها فقد عدّها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضيف جدا لنصف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا ينفل عنها رواية الحديث في كتب الصحيح كالوطأ وصحيح البخاري ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طلقة واحدة ولا يتعد بقول الطلق ثلاثا . وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية عنه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع

طلاقاً بالمرّة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المرفق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن. ولو احتج لهما بأنه منعه والنهي عنه فاسد لكان قريباً ، لولا أن الفساد لا يمتري التوسخ ، وهذا مذهب شاذ وباطل ، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به ، وكيف لا يقع طلاقاً وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثاً في كلمة يقع طلقاً واحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبنى بها وكأن وجه قولهم فيه : أن معنى الثلاث فيه كناية من البيونة والطلقة قبل البناء تبييناً الواحدة .

ووصف « زوجها غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر النارية يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذي أنمط بقول الشاعر :

اليوم عندك دلتها وحديثها وغدا لنترك زندها والمصم

وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقعها على رضا الزوجة بعد البيونة ثم علق ذلك بقوله « إن لنا أن يقيا حدود الله » أي أن يسيرا في المستقبل على حسن الماشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات .

وحدود الله هي أحكامه وشرائعه ، شبهت بالحدود لأن الكلف لا يتجاوزها فكانه يقف عندها .

وحقيقة الحدود هي القواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقييا حدود الله » والإقامة استمارة لحفظ الأحكام تبعاً لاستمارة الحدود إلى الأحكام كقولهم : نقض فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبينها » فاليان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي ؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه يبان للناظرين .

والمراد « بقوم يعملون » ، الذين يفهمون الأحكام فهماء يهتفهم للعمل بها ، ويدرك مصالحها ، ولا يتحيلون في فهمها .

﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ 230

الروا اعترافية ، والجملة معترضة بين الجلتين : المطبوعة إحداها على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كوقع جملة « تلك حدود الله فلا تمسوها » التعلية آفا .

وتحدد الله تقدم الكلام عليها قريبا .

وتبين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، معقدة ، ويتعلق قوله « لقوم يملكون » بفعل بينها ، ووصف القوم بأنهم يملكون صريح في التنويه بالذين يدركون ما في أحكام الله من المصالح ، وهو تعريض بالمشركون الذين يمرضون عن اتباع الإسلام .

وأحكام كلمة « قوم » للإيدان بأن صفة العلم سجيبتهم وملكت فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لَأُيَسِّرَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ » .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾

عطف على جملة « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لقصد زيادة الوصاية بحسن الماملة في الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه .

وقوله « فبلغن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقا فيه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل مرسوم بالمضاف إليه . أعني أجل الانتظار ، وهو المدة ، وهو التبرص في الآية السابقة .

وبلوغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشاركة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا اتفق زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشاركة الوصول ومقارنته ، توسعا أي مجازا بالأول . وفي القاعدة الخامسة من الباب الثامن من معنى اللبيب ، أن العرب يبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الكثير المتعارف ، من حصول الفعل ، وهو الأصل . الثاني : عن مشاركته نحو « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وسية لأزواجهم » أي يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا » .
 الرابع: القدرة عليه نحو « حقا علينا إنا كنا فاعلين » أى قادرين .
 « والأجل » في كلام العرب يطلق على المدة التي يعمل إليها الشخص في حدوث حادث معين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيما الأجلين قضيت » .
 والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « فبلغن » مؤذن بأنه وصول بمد مسير إليه ،
 وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتي ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس المدة ،
 وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً : لأن تسمية المراجعة ، وللاخبارات تحديداً للجل
 للزوج .

وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لما ته النكتة .
 والقول في الإمساك والتسريح مضى قريبا . وفي هذا الوجه تكرير الحكم المتباد بقوله
 تعالى « فإمساك بمحروف أو تسريح بإحسن » فأجيب عن هذا بما قاله الفخر : إن الآية
 السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح ، في مدة المدة ، وهذه أفادت ذلك التخيير
 في آخر أوقات المدة ، تذكيرا بالإمساك وتحريضا على تحصيله ، ويستقيم هذا التذكير الإشارة
 إلى الترغيب في الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بمد تقدم ذكره ، وذكر التسريح هنا مع
 الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوصل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة في
 الإمساك ، وذلك بتقدمه في الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب
 وعندي أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبين عليه ما قصد من النهي عن الضراز وما
 تلا ذلك من التحذير والوعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة : التي اتفقت الحال
 الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمحروف » قيد التسريح هنا بالمعروف ، وقيد في قوله السالف أو
 تسريح بإحسان ، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هناك ، هو عين المعروف الذي
 يمرض للتسريح ، فلما تقدم ذكره لم يحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك . أو لأن
 إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا ليبين عليه النهي عن المضارة ، والذي يخاف مضارته
 بمنزلة بيده من أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف الذي عدم المضارة
 من فروعه ، سواء في الإمساك أو في التسريح ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : « تقدم أن للمعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر في الآية الأخرى

بتسريحهم ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يقوم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهم للوجوب
فمقبه بهذا تنبيهها على أن الأمر للنذب لا للوجوب .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصریح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف »
إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفة مع استفادته من الأمر بضده التشويه
بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك
بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد ، ونكتته تقرير المعنى المراد في النهي بطريقتين غائمتا واحدة
وقال الفخر : نكتة عطف النهي على الأمر بالصد في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار
بخلاف النهي ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلمة ، وفيها نزاع في علم الأصول ،
ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللزوم . على أن هذا المطف إن قلنا :
إن المعروف في الإمساك حينئذ تحقق اتقى الضرار ، وحينئذ اتقى المعروف تحقق الضرار ،
فيصير الضرار مساويا ليقض المعروف ، قلنا أن نجعل نكتة المطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم
الإمساك بالمعروف : بطريق إثبات ، ونقي ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما
في قول السموأل :

تسيل على حصد الطُّبَاتِ قُوسَنَا وليست على غير الطُّبَاتِ تسيل

والضرار مصدر ضارٌّ ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل
خاصم ، وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل : عاقاك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة
للمبالغة في الضر ، تشميما على من يقصده بأنه مفحش فيه .
ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جرُّ باللام ولم يعطف بالفاء ، لأن الجر باللام هو أصل التعليل ،
وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة
في التعليل والماقبة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين ، فنزل منزلة العلة مجازا
في الحصول ، تشميما على المخالفين ، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظم نفسه » جميل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدي إلى اختلال
المباشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات الصالح ، بشبب الأذهان في المخاصمات . وظلم نفسه
أيضا يعرضها لعقاب الله في الآخرة .

﴿وَلَا تَخْذُوا يَمِينَ اللَّهِ هُزُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَتَرَكَ
عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ 231

عطف هذا النهي على النهي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » لزيادة التحذير من منيهم في تطويل العدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق الراجعة ، مريدا رحمة الناس ، فيجب الحذر من أن يحملوها هزءا ، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع الراجعة نحو قوله « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - « وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون » .

والهزء بضمين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان مخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تبين أن الهزء مراد به مجازة وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشيء المهم يمد لاستخفافه به ، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللعب . وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل النهي عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لزوج لئلا يتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالمخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يحملوا حكم الله في العدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن الماشرة ، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصا على بقاء اللودة والرحمة ، فيضربوا ذلك ويحملوه وسيلة إلى زيادة النكاح ، وتقاسم الشر والمداوة . وفي الموطأ أن رجلا قال لابن عباس : إني طلقت امرأتى مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسمع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزءا » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكاحية وتغليظ ، حتى اعتقد أنه يضيئ على نفسه الراجعة إذ جملة مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكرهم بما أنعم عليهم ، بمد الجاهلية ، بالإسلام ، الذى سماه نعمة كما سماه بذلك فى قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فأثابهم الله بدينهم فأنهم آمنوا بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بمد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم به » حال ويجوز جملة مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن . والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بمد أن بين حكم الحجر والبئر « كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة » ومعنى إزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيحاء إلى الملل ، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسرهما ببعض دلالتها .

والموعظة والوعظ : النصح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر الموهوظ .
وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم » تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شىء تنزيلا لهم فى حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجهل أن الله عليم ، فإن العليم لا يخفى عليه شىء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شىء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا تَصَلُّوهُنَّ أَنْ يَتَكَبَّرَ
أَزْوَاجُهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ بِالنَّكَاحِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ
بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمَنْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطَهَرَ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا
تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء ، ألا يمتدعن من مراجعة أزواجهن ، بمد أن أمر المفارقين بإسكانهن بمزاجهم فى ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل التى كانت تألفه وتماشره لم تلبث أن تقرر رغبته برغبتها ، فإن المرأة سريمة

الاتصال قربة القلب ، فإذا جاء منع فإتعا ينجىء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية ، وما قاربها ، الأتعة من أصهارهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولايهم ، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة أكثرات بهم ، فعملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة في المراجعة ، وقد روى في الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصاري طلق زوجته مُجْبِلًا - بالتصغير وقيل مُجْبَلًا وقيل جملة ابنة معقل بن يسار فلما اتقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها معقل ابن يسار : « إنك طلقها طلاقاً له الرجعة » ثم تركها حتى اتقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أبيتي تخطبها مع الخطاب ، والله لا أنكحتكها أبداً » فزلت هذه الآية ، قال معقل « فكفرت عن عيني وأرجستها إليه » وقال الواحدى : زلت في جابر بن عبد الله كانت له ابنة ثم طلقها زوجها واتقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت رغبة فيه ، فنهه جابر من ذلك فزلت .

والمراد من أجلهن هو المدة ، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة ، وعن الشافى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، في الآية الأولى ، بمعنى مشاركة بلوغ الأجل ، وجعله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

فجمله « وإذا طلقتم النساء » عطف على « وإذا طلقتم النساء فبئس أجلهن فأمسكوهن بمعروف » الآية .

والخطاب الواقع في قوله « طلقتم » وتضلوهن » يبنى أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجاً ، ويقع منه المضل ، إن كان ولياً ، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استمالمهم ، ولما كان السند إليه أحد الفعلين ، غير السند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه المضل ، ولا العكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالرأى بقوله « طلقتم » أوقسم الطلاق ، فهم الأزواج ، ويقول « فلا تضلوهن » النهى عن صدور المضل ، وهم أولياء النساء ، وجعل في الكشف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ الطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم المضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد المضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم الماضين». والمضل: المنع والحبس وعدم الانتقال، فنه عضلت المرأة بالشديد إذا عسرت ولادتها وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والمماضلة في الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التقييد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من الفكاك. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يمد عاضلا بـرد كفء أو اثنين، وغير الأب يمد عاضلا بـرد كفء واحد.

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انتضاء العدة، وبما هن أزواجهن مجازا باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن المنع ظلم؛ فإنهم كانوا أزواجهن من قبل، فهم أحق بأن يرجعن إليهم. وقوله «إذا تراضوا بينهم بالمعرف» شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستمود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحا لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعه، مع تراضي الزوجين بعود العاشرة، إذ لا يكون الولي أدرى بميلها منها، على حد قولهم، في المثل المشهور «رضي الخصمان ولم يرض القاضي».

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناء على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضئيف، مطموع فيه، معصوم من الاتهام، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه يتنافى تقاسمها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافهم وهي تضعف عن المداونة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: حق الولي، بالنهي عن المضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البني والدوان كافيا، ولجئ بصيغة «ما يكون لكم» ونحوها وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وبجمهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا الزوج ؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو المقدم المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر ، وهذا لا يتنافيه إسناده النكاح إليهن ، أما ولاية الإيجاب فليست من غرض هذه الآية ؛ لأنها واردة في شأن الأيامي ولا جبر على أي باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعد به » إشارة إلى حكم النهي عن المضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن مخاطب جماعة ، رعيا لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى يمد الشار إليه فقط ، فأفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها في قوله « ذلكم أذكى لكم » فتجديد لأصل وضعها .

ومعنى أذكى وأظهر أنه أوفر للعرض ، وأقرب للخير ، فأذكى دال على النماء والوفرة ، وذلك أنهم كانوا يضلونهم بحية وحنافا على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الخطيئة ، فأعلمهم الله أن عدم المضل أوفر للعرض ؛ لأن فيه سميا إلى استبقاء الود بين المائتات التي تقاربت بالصهر والقبس ؛ فإذا كان المضل إياية للضميم ، فالإذن لمن بالمراجعة حلم وعفوفاء للحال وذلك أوقع من إياية الضيم .

وأما قوله : « أظهر » فهو معنى آثره ، أي أنه أقطع لأسباب المداوات والإحن والأحقاد بخلاف المضل الذي قصدتم منه قطع الود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية ، والمداوات المتأصلة ، والقلوب المحرقة .

ولك أن تجمل « أذكى » بالمعنى الأول ، ناظرا لأحوال الدنيا ، وأظهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة ، فيكون أظهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أذكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لمخالفته لماداتهم القديمة ، وما اعتقدوا تقسا وصلاحا وإبقاء على أعراضهم ، فلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، فمقول يعلم محذوف أي والله يعلم ما فيه كمال زكائكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضْعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ وِثْرًا إِلَّا وَسْطَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ
أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ
تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 233

انتقال من أحكام الطلاق والبنونة ؛ فإنه لما نهى عن المض ، وكانت بعض المطلقات
لمن أولاد في الرضاعة ويتمنر عليهن الزوج ومن مرضعات ؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد ، ويقبل
رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة منار خلاف بين الآباء والأمهات ، فذلك ناسب الترض
لوجه الفصل بينهما في ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره
من أهم شئون أحكام العائلة . وامل أن استخلاص معنى هذه الآية من أعقد ما عرض
للفسرين .

جمله « والوالدات يرضعن » معطوفة على جملة « وإذا طلقتم النساء فليئن أجلهن فلا
تمضوهن » والمناسبة غير خفية . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد
به خصوص والدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله : « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولذلك وصلت هذه الجملة بالمطف للدلالة على اتحاد السياق ،
فقوله : والوالدات منته : والوالدات منهن ، أي من المطلقات التقدم الإخبار فهن في
الآي الماضية ، أي المطلقات الثلاث لمن أولاد في سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف
في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع في حالة العصة ؛ إذ من
المادة المعروفة عند العرب ومفهوم الأم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصة ، وأهبن
لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب الزوج بزواج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة
المرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة .

وجملة يرضن» خبر مراد بالتشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا » فإن الضمير شامل للاباء والأمهات، على وجه التخليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله « وإن تمارستم فسترضع له أخرى » ولأنه عقب بقوله « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في المصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل المصمة.

وقوله « أولادهن » صرح بالفعل، مع كونه معلوما، إبقاء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترفيبن فيه؛ لأن في قوله أولادهن تذكيرا لمن يدعى الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات وأولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فهي أولى به، سواء كانت بتغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من رضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر المثل، لم يجب إلى ذلك، كما سنبينه، ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم، سواء كن في المصمة، أو بعد الطلاق. كما في القرطبي، والبيضاوي ويظهر من كلام ابن القيس في أحكام القرآن: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى « والوالدات يرضن أولادهن »، محمول على عمومهم في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: « قوله « يرضن » خير معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن » وتبهم البيضاوي: وفي هذا استعمال سيئة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في المصمة يستدل به بتفسير هذه الآية، وما يدل على أنه ليس المراد الوالدات الثلاث في المصمة، قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » الآية، فإن اللائي في المصمة هن النفقة والكسوة بالأصالة.

والحول في كلام الرب: العام، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السميت الذي ابتداء منه، فكل المدة التي ما بين المبدأ والرجع تسمى حولا.

وحول الرب قرى وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثاني ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، في الأزمان والأماكن ، على بعض الدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين ؛ ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر في قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله «لئن أراد أن يتم الرضاعة» قال في الكشف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هيت لك ، فلك بيان للمهيت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكم لمن أراد . قال الفتازلى : « وقد يصرح بهذا المبتدأ في بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشي العنت منكم » وما صدق من هنا من يهمل ذلك : وهو الأب ، والأم ، ومن يقوم مقامهما ، من ولي الرضيع ، وحاضنه . والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ، وبأية الأخر ، فإن أراد ما عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أراد فصالا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رهيا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس في نفاذه ما يصلح له الرضاع بعد ، ولما كان خلاف الأبوين في مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر في حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطا لحفظ الطفل . وقد كانت الأم في عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع ؛ لأنهم كانوا إذا قطعوه أعطوه الطعام ، فكانت أمهجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه هوارض تختلف . وفي عصرنا أصبح الأطباء يتشاورون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعي ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا يصلح للصبي من لبن أمه ، ما لم تكن بها علة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التي بها تمام تنفيذ أجزائه بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعي يحتاج إلى فرط حذر في سلامة اللبن من الفسونة : في قوامه ، وإفاته .

وبلاد العرب شديدة الحرارة في غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التفسن بالمكث ، فربما كان فطام الأبناء في العام أو ما يقرب منه يمر مضار للرضع ،

وللأمنجة في ذلك تأثير أيضا . وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر ، فإن مكث سبعة أشهر ، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهرا ، وهكذا زيادة كل شهر في البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة . حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ؛ لقوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » ، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمهجة ؛ لأنه ، بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن ، تنقص مدة نضج مزاجه . والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود . وأخذوا من الآية أن الرضاع المتبر هو ما كان في الحولين ، وأن ما بعدها لا حاجة إليه ، فذلك لا يجاب إليه طالبا .

وعبر عن والد الولود له ، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم ؛ لأن منافع الولد المنجزة إليه ، وهو لاحق بموته في القبيلة ، حسب مصطلح الأمم ، فهو الأجدر بإعاشته ، وتقويم وسائلها . والرزق : النفقة ، والكسوة : اللباس ، والمروء : ما تمارفه أمثاله وما لا يحجب بالأب . والمراد بالرزق والكسوة هنا ، ما تأخذه الرضع ، أجرا عن إرضاعها ، من طعام ولباس لأنهم كانوا يعملون المراضع كسوة وثقفة ، وكذلك غالب إجاراتهم ؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة ، بل كانوا يماثلون بالأشياء ، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار ، وإنما يطلبون كفاية ضرورتهم ، وهي الطعام والكسوة ، ولذلك أحال الله تقديرهما على المروء عديم من مراتب الناس وسمتهم ، وعقبه بقوله « لا تكاف نفس إلا وسما » . وجمل : « لا تكاف نفس إلا وسما » - إلى قوله : ولا مولود له بولده « معترضة بين جملة « وعلى المولود » وجملة « وعلى الوارث » فتوقع جملة « لا تكاف نفس إلا وسما » تمليل لقوله بالمروء « وموقع جملة « لا تضار وُلْدَة » إلى آخرها موقع التمليل أيضا ، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع .

والتكافيف تفصيل : بمعنى جملة ذا كلفة ، والكلفة : المشقة ، والتكاف : التمرض لما فيه مشقة ، ويطلق التكافيف على الأمر بفعل فيه كلفة ، وهو اصطلاح شرعي جديد . والوسع ، بتثنية الواو ، العاطفة ، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء ، وهو ضد ضائق منه ، والوسع هو ما يسده الشيء فهو بمعنى المفعول ، وأصله استمارة ؛

لأن الزمخشري - في الأساس - ذكر هذا المعنى في الجاز ، فكانهم شبهوا بحمل النفس عملا ذا مشقة باتساع الظرف للمعوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتروم الناظر أنه لا يسمه ، فن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كدريج ، وإن كان بضمها فهو مصدر كالصالح والبر - صار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة .

وبقي فعل تكلف للنائب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نسكرة في سياق النفي ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو الأنفس المكلفة ، وكما يفيد حذف الستثنى في قوله « إلا وسمها » عموم المفعول الثاني لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفسا إلا وسمها ، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحدا إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضا وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع الإسلامى إلا بما يستطاع : في العامة ، والخاصة ، فقد قال في آيات ختام هذه البقرة « لا يكلف الله نفسا إلا وسمها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، في شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسمها » في آخر السورة .

وجملة « لا تضار وُلدة بولدها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التي قبلها تنبيها على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التمليل الذى في الجملة قبلها بل هى كالتفريع على جملة لا تكلف نفس إلا وسمها ، لأن إدخال الضر على أحد ، بسبب ما هو بضمة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب نفع أشد الما على النفس ، فكان ضره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم في قوله « يرضع أولادهم » وكذلك القول في « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام في جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتمليل ، وهو نهى لما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستل ما يبله من شفقة الآخر على ولده فيفترس ذلك لإحراجه ، والإشفاق عليه .

وفي المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى « لا تضار كلمة يولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلقى ولدها عليه ، ولا يجذ من يرضعه ، وليس له أن ينزع منها ولدها ، وهي تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل : الباء في قوله « يولدها » بولده « باء الإلصاق وهي لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولاً في المعنى لعل تضار وهو مطلوب الفاعلة مرهاد منه أصل الضر ، فيصير المعنى : لا تضر الوالدة ولدها ولا الولود له ولده أى لا يكن أحد الأبوين بتفنته وتحرجه سبباً في إلحاق الضر بولده أى سبباً في إلباء الآخر إلى الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم ترميض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفسير .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار عجزوم بلا الناهية والفتحة للتحلص من التقاء الساكنين الذى نشأ من تسكين الراء الأولى ليتأتى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحركه بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نفي والكلام خبر في معنى النهي ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل بتقدير : لا تضار بكسر الراء الأولى وبنائه للناصب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأ أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع الدكذا نقل عنه في كتب القراءات والظاهر أنه جملة من ضار يضير لا من ضار المضاعف . ووقع في الكشف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصل مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفاً على جملة « لا تضار كلمة » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » التى هى معترضة بين الأحكام لا بحالة وقوعها موضع الاستثناء من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استثناء ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف ، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضة لجرى بالجملة الثالثة بطريق الاستثناء .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بمقتضى الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عدل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإنسار الاستفاد

من قوله « لا تضار وُلدة بولدها » كما سيأتى ، وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهى كما هو في سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهى عنه إيجاباً كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذى هو من صيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف لماتلة الذوات وهى النفقة والكسوة لأماتلة الحكم وهو التحريم .

وقد علم من تسمية الفروض عليه الإتيان والكسوة وإراتنا أن الذى كان ذلك عليه مات ، وهذا إيجاز . والمعنى : فإن مات للولد له فلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الراجعة بعد حرف المطف هنا ظاهرة فى أنها مثل على التى فى المطفوف عليه .

فانظروا أن المراد وارث الأب وتكون ألى موزنا عن المضاف إليه كما هو الشأن فى دخول ألى على اسم غير مهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بمد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لنسفنا بالناسية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » أى نعى نفسه ؛ فإن الجنة هى مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع « زوجى : اللى مس أرنب والربيع رب زرب » واما الله تعالى وإراتنا إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وإراتنا على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فها قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص فى ركة الميت وإلا لقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاماً تأكيداً حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف . والنهى دال على منع كل إضرار يحصل للوالة فافائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آتفا .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجود نفقة للرضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث فى المال الوروث بأن تكون مبدأة على الوارث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه فى المال الوروث وهو إذا صار ذا مال لم يجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لولم يسمها المال الوروث فيكمل من يده ، ولذلك طرقت فى هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما . فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورته هو . روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدى والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية ، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : يجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويمجرى ذلك على الخلاف فى توريث ذى الرحم المحرم فقولاء يرون حقا على القرابة إعتاق المأجر فى ما لهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . قاله على : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفتته من إرثه . ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه المدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلهذا لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المسمى المجازى وهو الذى يبقى بعد انعدام غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع . قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفنازاني فى شرح الكشف « وهذا قلنى فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يمتد به » يعنى أن إرادة الباقي تشمل سورة ما إذا كان الباقي الأب ولا معنى لمعطفه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وريصة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا مفسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهي عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لما لك وجميع أصحابه والشمى والزهرى والضحاك اهـ . وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبي : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا : هل عليه رزق وكسوة اهـ يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف ، وهناك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن القرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « يقول الله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ما علمت أحدا من أصحاب مالك بين ما الناسخ ، والذي بينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لا أوجب الله للتوفى عنها زوجها ثقةً حول ، والسكنى من مال التوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لا نسخ وجوب ذلك في ترك الميث نسخ كل حق في التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميث .

وعندى أن التأويل الذي في مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آقا ، وأن ما نحاها مالك في رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن الناسخ على ظاهر المرامنة ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميث ، بعد جهازه وقضاء دينه ، وتنفيذ وصيته ، إلا الميراث فنسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميث مثل الوصية في قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين » الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإتاقها في قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » هذا إذا حمل الوارث في الآية على وارث الميث أي إن ذلك حق على جميع الورثة أي كانوا بمعنى أنه مبدأ للموارث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميث لو ترك الميث مالا ، أعني قريبه ، بمعنى أن عليه إتاق ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، في وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقراهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقرهم من الطفل فكما كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يربي بينه ، كما كان حكم القبيلة في الجاهلية ، في ضم أيتامهم ، ودفع دينهم ، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال ، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقراهم .

وفي الحديث الصحيح « من ترك كلاً ، أو ضياعاً ، فلي » ، ومن ترك مالا ، فلوارثه . ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا ثقة ، ولثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادوا فصلاً » عطف على قوله « برضن أولادهم حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرد عنه ، والضمير عائد على الرأفة واللولد له : الواقفين في الجمل قبل هذه .

والفصال: القطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضه . وعن في قوله « عن راض » متعلقة بأراد أي إرادة ناشئة عن التراضي ، إذ قد تكون إرادتهما سورية أو يكون أحدهما في نفس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار . وقوله « وتشاور » هو مصدر شاور إذ اطلب المشورة . والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشير لمن يستشير « بماذا تشير علي » كأن أصله أنه يشير للأمر الذي فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذي يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بعل لما ضمن معنى التدبير ، وقال الرافع : إنها مشتقة من شار السلسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فمنها إبداء الرأي في عمل يريد أن يعمل من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » وسيجيء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم في الأمر » في سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضي تعليلًا للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضي

وأما بقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أوضاع الرضعا جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يفي به من الزيادة ، إذ لا يظن بهما التماثل على ضر الولد ، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما .

• وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته ، إذا تمدن على الوالدة إرضاعه ، لرضعها ، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء ، كما تقدم في الآية السابقة ، أي إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم في ذلك ، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تمدد الأبوين في الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات برضعن أولادهن » فلم السامع أن هذا الحكم خاص بمالة تراضي الأبوين على ذلك لعذر الأم ، وبمالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضي هي المقصودة أولا ، لأن نفي الجناح مؤذن بتوقعه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى موضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر للابن ، فلو لم ضر الولد لم يجوز ، وقد كانت الرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، قالسين والتاء في تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم ، لأن الفعل يمدى بالسين والتاء - الدالين على الطلب - إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يمتد إلى مفعول واحد ، وما يمدى يمدى إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال ، كما حذف في استرضع واستنجد ، فمدى الفعل إلى الجورور على الحذف والإيصال ، وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » ووقع في الكشف ما يقتضي أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهورز التعمدي إلى واحد فزادته تسمية ثانياً ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتها صار متعمداً إلى مفعولين ، وكأن وجهه أننا ننظر إلى الحدث الراد طلبه ، فإن كان حدثاً قاصراً ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استرضعتها فنهض ، وإن كان متعمداً فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتمويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لامن الولد ولا من الأم ، وكذا : استنجحت الله سعي ، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعي ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فيقطع النظر عن كون الفعل تمدى إلى مفعولين ، أو إلى الثاني بحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلاً ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لتمد طلب وقوع الفعل التعمدي بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فإوردوه على الكشف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على الجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكرر ، وكانت لبيان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلاً بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلياً هو الفعل الجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل التمسك بتحديد مدة الإرضاع ، وواجبات المرضع على الأب ، وأما إرضاع الأمهات فوكول إلى ما توافقه الناس ، فالرأى التي في الصمة ، إذا كان مثلها يرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في الصمة ،

إذ العرف كالشرط . والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها ، فلا ترضع له إلا باختيارها . ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب ، مثل عجز المرأة في المصمة عن الإرضاع لمرض ، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها ، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه ، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر ، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع ، فلم يكن له عليها حق الإرضاع . هذا قول مالك ، إذ العرف كالشرط ، وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام ، وقد جرى في كلام المالكية ، في كتب الأصول : أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر ، وأن المخصص هو العرف ، وكنا نتابعهم على ذلك ، ولكني الآن لا أرى ذلك متجها ولا أرى مالكا عمداً إلى التخصيص أصلاً ، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع ، كما تقدم .

وقوله « إذا سلمتم ماء آتيتن بالمعروف » أي إذا سلمتم إلى المراضع أجورهن . فالمراد بما آتيتن : الأجر ، ومعنى آتى في الأصل دفع ؛ لأنه معدى آتى بمعنى وصل ، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفاً للمستقبل ، مضمناً معنى الشرط ، لم يلتزم أن يكون مع فعل آتيتن الماضي . وتأول في الكشف آتيتن بمعنى : أردتم إتياءه ، كقوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة » فيما لقوله : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، والمعنى : إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف ، دون إحصاف ولا مطل .

وقرأ ابن كثير « آتيتن » بترك همزة التمديد . فالمعنى عليه : إذا سلمتم ما جئتم ، أي ما قصدتم ؛ فالإتيان حينئذ مجاز عن قصد ، كقوله تعالى « إذا جاء ربه بقلب سليم » وقال زهير :

وما كان من خير أنوء فلأعسا توارثه آباء آبائهم قبل

وقوله « واتقوا الله » تذييل للتخويف ، والحث على مراقبة ما شرع الله ، من غير محاولة ولا مكيدة ، وقوله « واعلموا أن الله » تذكير لهم بذلك ، وإلا فقد علموه . وقد تقدم نظيره آفاً .

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَأَفْهُنَّ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تفصيلا لما به إصلاح أحوال المائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبنى للمجهول ، وهو من الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمجهول : مثل عني واضطر ، وذلك في كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا معينا . وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفى منه مجاز ، تنزيلا لمر المولى منزلة حق للموت ، أو لخالف الموت ، فقالوا : توفى فلان كما يقال : توفى الحق ونظيره قبض فلان ، وقبض الحق فصار المراد من توفى : مات ، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس ﴾ وقال : ﴿ حتى يتوفاهن الموت ﴾ وقال : ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾ فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، في مقام التعليم أو الموعظة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيها عناء ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر « الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير « يتربصن » ، المائد إلى الأزواج ، التي هو مفعول الفعل المطفوف على الصلة ، فمن أزواج التوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائي : من الاكتفاء في الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل المائد ، وخالف الجمهور في ذلك ، كافي التسهيل وشرحه ، وذلك قدروا هنا : « ويدرون أزواجاً يتربصن بدمهم » كما قالوا « السَّمْنُ مَنْوَلٌ يَدْرَهُم » أى منه ، وقيل : التقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم إلخ يتربصن ، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر في الكشف ولا داعي إليه كما قال التفتازاني ، وقيل التقدير : ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم ، وتقل ذلك من سيوره ، فيكون يتربصن : استئنافا ، وكلها تحذيرات لا فائدة فيها ، بسمد استقامة المعنى .

وقوله « يَرِيبُنْ بِأَنْتَسِينِ » تقدم بيانه عند قوله تعالى « وَالطَّلَقُ يَرِيبُنْ بِأَنْتَسِينِ ». وتأنيث اسم المدد في قوله « عَشْرًا » مراعاة الليالي ، والمراد : الليالي بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل ، يقولون : كتب لسبع خلون في شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » وقال « أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر في اليوم لا في الليلة ، قال في الكشف : والعرب تجري أحكام التأنيث والتذكير ، في أسماء الأيام ، إذا لم تجر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا عَشْرًا نَحِْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا يَوْمًا » فأراد بالشر : الأيام ومع ذلك جردها من علامة تذكير المدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منونة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركا بينا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية : وهو الأقراء ، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلته من طهر وعدمه ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه ، وكذلك الملق لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسيبا ، وهو يرقن بانتفائه ، كان له في اللعان مندوحة ، أما الليث فلا يدافع من نفسه ، فجعل عدته أمدا مقطوعا بانتفاء الحمل في مثله : وهو الأربعة الأشهر والعشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم حلقة أربعين يوما ، ثم مضنة أربعين يوما ، ثم ينفخ فيه الروح . فابن استقرار النطفة في الرحم ، إلى نفخ الروح في الجنين ، أربعة أشهر ، وإذا قد كان الجنين ، عقب نفخ الروح فيه ، يقوى تدريجا ، جعلت الشر الليالي : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقيق تحرك الجنين تحركا بينا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كان نمة حمل تتحرك لا محالة ، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمهجة .

وعوم « الذين » في صلته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضى عموم هذا الحكم في التوقي عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، سواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإمام فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساوئهن للحرائر ، في عدة الوفاة إلا الأصم ، وفي رواية من ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة : عدتهن مثل الحرائر ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعي وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن م مضلات السائل الفقهية ، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لدى الرق ، فبانصف له فيه حكم شرعى ، فترى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولاً كاملاً ، أبقى لمن ثلث الحول ، كما أبقى للبيت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى بصالح للتعليل ، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهاهم أهل الجاهلية ، فحقق منه رأياً سيئاً ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أمر الموت ، والجزع له ، الذى كان عند الجاهلية ، عرف ذلك في غير ما موضع من تصرفات الشريعة ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتوا في المدة ، فتبين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه ، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلكتنا إليهما طريق تخرج المناط ، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذى حكته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء ، وأحوالهن الاسطلاحية أما الرق فليس وصفاً صالحاً للتأثير في هذا الحكم ، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التصنيبي : كتصنيف الحد لضعف مروءته ، ولتفتش السرقة في السبيد ، فطرده حكم التنصيف لهم في غيره . وتنصيف عدة الأمة في الطلاق الوارد في الحديث ، لمة الرغبة في مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راعب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضاً .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس في تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فنذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلت للأزواج » وحجتهم :

حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفي عنها بمكة عام حجة الوداع^(١) وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطن ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حلت فانكحي إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى في آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضمن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عمومها في سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهلته ، نزلت سورة النساء القصوى - بمعنى سورة يسأ بها النبي - إذا طلقتم - بعد الطول - أي السورة الطولى أى البقرة - وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أجمعون عليها التليظ ولا تجمعون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن في هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : في هذا القول احتياط ، وهذه البارة أحسن ؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي ؛ لأن الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكل منهما : في حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما عمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق في سورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بإعمال التعيين ، والمقصود من الاعتداد بتجديد أمد التريض والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم التوفيق منها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة تحقق فيها مقتضاها ، كما هو بين ، فأحسن البارتين أن نبر بالاحتياط : وهو أن الآيتين تمارضتا بعموم وخصوص وجهي ، فمدنا إلى سورة المتعارض وأعلمنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع يرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذي روى في شأنه عن الزمري في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أنزل الأمطار هجرتهم ولا تردم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة » قال الزمري : يروي له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سبيمة في الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن إبداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأمان أجلهن أن يضعن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الوطأ في اختلافه وأبى سبعة في ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سبعة رضى الله عنها ، فأخبرتهما بمحدث سبيمة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحمل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع في قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يمحون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج في هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات في القدرة على البقاء في الانتظار لفلة ذات اليد في غالب النساء ، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات ، أو كارهات ، فلا أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكثر بأن يشرع للنساء حكما في هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث في قوسهن ، وجدتهن ، كما يوكل جميع الجلبليات والظففيات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يمين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحو هذا . وإنما هم بالمقصد الشرعى : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فندبى للنساء أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن ، من المروق ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شاءت المرأة بعد اقتضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخولين ، فليهن عدة الوفاة ، دون عدة الطلاق ، لمعوم هذه الآية ولأن لمن الميراث ، فالصمة تقررت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفى احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هي حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطاً لحفظ النسب ، ولذلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس التوفى عنها زوجها ، الذى لم يدخل بها ، على التى طلقها زوجها قبل أن يمسه ، التى قال الله تعالى فيها « يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمَنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَمْسُوهُنَّ فَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى من معقل بن سنان الأشجعي : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا، ولم يدخلها أن لها مثل صداق نساءها، وعليها المدة ولها الميراث ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها .
 وقوله « فإذا بلغت أجلهن » أى إذا انتهت المدة المينة بالتريص، أى إذا بلغت بتريصهن تلك المدة، وجعل امتداد التريص بلوغا، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول، استعير لإكمال المدة تشبيها للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفا لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثنائها تارة .
 وضمير « أجلهن » للأزواج اللائى توفي عنهن أزواجهن، وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قاضين ما عليهن، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأسند البلوغ إليهن، وأضيف الأجل إليهن، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا: الحرج، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقى في نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة، وقبل الحول، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتحرجون من ذلك، فنفي الله هذا الحرج، وقال « فيما فعلن في أنفسهن » تغليظا لمن يتحرج من فعل غيره، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى، لكان دأى زيادة تريصها من نفسها، فإذا لم يكن لها ذلك الدأى، فلماذا التحرج مما تفعله في نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيده بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة، كالإفراط في الحزن للكسر شرفا، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرعهن للتزوج بعد العدة . أو بعد وضع الحمل، كما فعلت سبيمة أى فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط في قوله « فإذا بلغت أجلهن » على أنهن، في مدة الأجل، منبهات عن أفعال في أنفسهن كالتزوج وما يتقدمه من الخطبة والزينة، فأما التزوج في المدة فقد اتفق المسلمون على منعه، وسياق تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » .

وأما ما عداه، فالخلاف مفروض في أمرين : في الإحداد، وفي ملازمة البيت .
 فأما الإحداد فهو مصدر أحدثت المرأة إذا حزنت . وليست ثياب الحزن، وترك

الزينة ، ويقال جِداد ، والمراد به في الإسلام ترك الممتدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومسبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلي ، وهو واجب بالسنة في الصحيح « لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحمى ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضئيل .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة الممتدة ، حتى يبتعدوا عن الرغبة في التحلل بما لا يليق ، ولذلك اختلف العلماء في الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعي ، وربيعة ، وعطاء : لإحداد على مطلقة ، أخذا بصريح الحديث ، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثوري ، وسعيد بن السيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحمى المطلقة طلاق الثلاث ، كالمتوفى عنها ، لأنهما جميعا في مدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالسلمة في ذلك ، عند مالك ، تجبر عليه وبه قال الشافعي ، والليث ، وأبو ثور ، لاتحاد الملة ، وقال أبو حنيفة ، وأشباه ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقولا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التقيد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإحداد ، ففي الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتي توفى عنها زوجها ، وقد اشتكت عينيها ، أتفكحهن - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا « إنما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترى بالبرمة على رأس الحول »^(١) . وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم لأُم سلمة في مدة إحدادها على أبي سلمة : أن تجمل الصبر في عينيها

(١) فسر هذا في الموطأ بأن المرأة كانت في الجاهلية إذا توفى زوجها دخلت حفشا - يكسر الماء وسكون الفاء وهو بيت ردى - ولبست شر ثيابها ولم تحمس طيا ولا شيئا حتى يمر بها ستة ثم توفى بدياة شاء أو طائر أو حمار فتفنت به أي تمسح جلدتها به وتخرج وهي في شر منظر فتعطي برة فترى بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتعمل للخطاب قالوا : وفي البرة رمز لأن ما فطنت في مدة الحول التي مضت أمرهن بالنسبة إلى عظم مصابها بزواجها كأنه برة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، ويمثل ذلك أفت أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينها أن تكسحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله في الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حملوا نهى النبي صلى الله عليه وسلم المرأة التي استفتته أمها أن تكسحل على أنه علم من الممتدة أمها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر هندي أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن ممتا إلى الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصده إلا حفظ الممتدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ وإردا على المدة وهي الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن الممتدة من الوفاة أولى بالسكنى من ممتدة الطلاق التي جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت ، بالسنة ، في الموطأ والصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأرملة ابنة مالك بن سنان الخدرى ، أخت أبي سميد الخدرى لما توفى عنها زوجها : « امسكى في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد التتوفى هنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والمراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف في ذلك إلا على ، وابن عباس ، وهائشة ، وعطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، وداد الطاهري ، وقد أخرج عائشة رضى الله عنها أنها أم كلثوم ، حين توفى زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة في عمرة ، وكانت تفتى بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهري : فأخذ الترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل النزوم والورع بقول ابن عمر ، واتفق الكل على أن المرأة الممتدة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت اقشاش الناس إلى وقت هدوئهم بمدة العتمة ، ولا تبيت إلا في المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود المحل للزوج ، أو في كرائته ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد المدة ، وحكم ما لو ارتابت في المحل فطالت المدة ،

مبسوطة في كتب الفقه ، والخلاف ، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية : ما ذكره في الكشف أن علياً قرأ « وأذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع توفى ، مبنياً للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفى أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أترض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها في الكشف ، وفصلها السكاكي في المفتاح ، وهي أن علياً كان يشيع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلاً عن المتوفى - بفتح الفاء - فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخطئاً إياه ، منها له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ التوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة ونغامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه - أى إلى على - والذين يتوفون منهم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : « والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفي الكشف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن علياً لما بلّثه أمر أبى الأسود أن يضع كتاباً في النحو ، وقال : إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى على ، فجعل القراءة مسلسلة وتردد في صحة الحكاية ، وعن ابن جني : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمي عن على ، قال ابن جني « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : في القرآن وفصيح الكلام » وقال التتقازاني « ليس المراد أن المتوفى ممتين : أحدهما الإمامة ، وثانيهما الاستيفاء ، وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء ، وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يتقدم مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يتقدم العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من اللامات الدقيقة التى لا يتنبه لها إلا البناء ، فحين عرف على من السائل عدم تقيده لتلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَثْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ﴾

عطف على الجملة التي قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمد المدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف ، فلمن ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالزوج في مدة الأجل حرام ، ولما كان التحدث في الزوج إنما يقصده منه التحدث حصول الزواج ، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة الممتدة ومواعيدها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء المدة فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك ، ورخصت في شيء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم في قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف

وجعل العلي من قوله تعالى « وإذ قال الله يٰعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأى آلتي من دون الله » .

فاللعن التمرىضى فى مثل هذا حاصل من اللازمة ، وكقول القائل « السلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فاللعن التمرىضى حاصل من علم الناس بمائلة حال الشخص المقصود للحالة التى ورد فيها معنى الكلام ، ولما كانت المائلة شبيهة باللازمة لأن حضور المائل فى الذهن يقارن حضور مثيله ، صح أن تقول إن المعنى التمرىضى ، بالنسبة إلى الزكيات ، شبيه بالمعنى الكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت المعنى التمرىضى من قبيل الكناية بالمركب فخص باسم التمرىض كما أن المعنى الكنائى من قبيل الكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتمرىض من مستبهمات التراكيب ، وهذا هو الملاقى لما درج عليه صاحب الكشاف فى هذا المقام ، فالتمرىض عنده منابر للكناية ، من هذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكى فقد جعل بعض التمرىض من الكناية وهو الأسوب ، فصارت النسبة بينهما المزموم والمخصوص الوجهى ، وقد حل العلي والتنازاع كلام الكشاف على هذا ، ولا إخاله يتوصل . وإذ قد تبين لك معنى التمرىض ، وعلمت حد الفرق بينه وبين المخرج فأمثلة التمرىض والمخرج لا تخفى ، ولكن فيما أُر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغي الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المرض بالخطية تمرىضه قد يريد لنفسه ، وقد يريد لغيره بوساطته ، وبين الحالتين فرق ينبغي أن يكون الحكم فى التشابه من التمرىض ، فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لقاطمة ابنة عيسى ، وهى فى عتبتها من طلاق زوجها ، عمرو بن حصص ، آخر الثلاث « كولى عند أم شريك ولا تسبى بنفسك » أى لا تسبى بالزوج قبل استئذان وفى رواية « فإذا حلت فاذنبى » . وبعد اقتضاء عتبتها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطية فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما مرضتم به من خطية النساء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عتبتها من وفاة زوجها ، « إنك على لكريمة وإنى فبك لأعجب » .

فأما إنك على لكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها ، وما هو بصريح ، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره . محتمل ، وأما قوله إني فيك لأعقب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل ، وقد أشار ابن الحارث إلى إشكاله بقوله « قالوا ومثل إني فيك لأعقب أكثر هذه الكلمات نصريحاً فينبغي ترك مثله » ويذكر من محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وسلم عرض لأُم سلمة في عدتها ، من وفاة أبي سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحاً .

وفي تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حنبل ، كان يقول : « إذا كان التمريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التمريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة » .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجويات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة يالئاء الفارق ، وحكي القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عدتها ، وحكي ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التمريض لكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبي ، والسألة محتملة لأن للطلاق الرجعي شأنتين ، وأجاز الشافعي التمريض في المدة بعدة وفاة ، ومنعه في عدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه في الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أو أكنتم في أنفسكم » الإكتمان الإخفاء .

وقائدة عطف الإكتمان على التمريض في نفي الجناح ، مع ظهور أن التمريض لا يكون إلا عن هزم في النفس ، فنفي الجناح عن هزم النفس المجرد ضروري من نفي الجناح عن التمريض ، أن المراد التنبيه على أن الزم أمر لا يمكن دفعه ولا النعي عنه ، فلما كان كذلك ، وكان تكلم المازم بما هزم عليه جيلة في البشر ، لضعف الصبر على الكتمان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس ، مع الإبقاء على احترام حالة المدة ، مع بيان علة هذا الترخيص : وأنه يرجع إلى نفي الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع التي لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكتمان ، في الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للمدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقومه ، لأنه لو قدمه لكان الاعتقال من ذكر الإكتمان إلى ذكر التمريض جارياً على مقتضى ظاهر نظم الكلام : في أن يكون الألاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق ، فلم يفتن السامع لهذه النكتة ، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

المخالفة ربي إلى غرض ، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكرونهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكنتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله « علم الله أنكم ستذكرونهن » وجاء النظم بديما ممجزا ، ولقد أهمل معظم المفسرين التمرض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا ياتلج له الصدر^(١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر ، ولكنه لا تطنن له نفس البليغ^(٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الوضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إني لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذ ، وقد علمت فعله ، لآخذته كما قال : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فاب عليكم وعنا عنكم » هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل : « هذا استدراك على كلام عذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحوا وتواعدوهن ، أى تملوهن ويبدنكم بالزوج .

والسر اصله ما قابل الجهر ، وكفى به عن قربان المرأة قال الأعشى :

ولا تقربن جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تابدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زعمت بسياسة الحى أنى كبرت وأن لا يحسن السرائلى

والظاهر أن الراد به فى هاته الآية حقيقته ، فيكون سرا منصوبا على الوصف للقول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تكتموا المواعدة ، وهذا مبالة فى تجنب مواعدة صريح الخطبة فى المدة . وقوله « إلا أن تقولوا قولا مرفوعا » استثناء من القول المطلق أى إلا وعدا مرفوعا ، وهو التريض الذى سبق فى قوله « فيها هرطنم به » فإن القول المعروف من أنواع

(١) قال الفخر : تأباح التريض وحرم التصريح فى المال قال : أو أكنتم فى أنفسكم أى أنه فقد قلبه على أن يصرح بذلك فى المستقبل فالآية الأولى تحرم التصريح فى المال والآية الثانية لإباحة للزعم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكنتم الإشعار بالنسبة بين التريض وبين ما فى النفس من الجواز أى ما سواه فى رفع المخرج عن صاحبهما .

الوعد ، إلا أنه غير صريح ، وإذا كان النهى عن الواعدة سرا ، علم النهى من الواقعة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا في قوله « إلا أن تقولوا قولاً معروفاً » متصل ، والقول للمروق هو المأذون فيه ، وهو التمريض ، فهو تأكيد لقوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به » الآية .

وقيل : المراد بالسرها كناية ، أى لا تواعدوهن قربانا ، وكفى به عن النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تمريضا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا يفنى التمريض عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والواقعة ، وإباحة التمريض بذلك يلوح بصور التمازض ، فإن مآل التصريح والتمريض واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخاطب والمعدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافق ، فافادة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المقاد واحدا قلت : قصد الشارع من هذا حجة أن يكون التمجيد ذرية إلى الوقوع فيها يعطل حكمة المدة ، إذ لم الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تمجيد الراغب إلى عقد النكاح على المدة ، بالبناء بها ؟ فإن ديب الرغبة يوقع في الشهوة ، والمكاشفة تزيل سائر الحياء فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها ، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتمريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى ما نهى عنه ، وليندانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبع عليه المرأة من الحياء فتقبض نفسها عن صريح الإجابة ، به الواقعة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع الروء غير منفض وذلك من توفير شأن المدة ، فلذلك رخص في التمريض تيسيرا على الناس ، ومنع التصريح إبقاء على حرمة المدة .

وقوله « ولا ترموا عقدة النكاح » ألزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على العقد ، ولهذا فمقدمة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى : لا تمقدوا عقدة النكاح ، أخذ من ألزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمناء المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهى عن الزوم عليه ، مثل النهى من الاقتراب في قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فمقعدة النكاح منسوب على نزع الخافض ، كقولهم ضربة الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عزم » معنى « أبرم » قاله صاحب المغني في الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى الفروض من الله : وهو المدة المذكورة بالتعريف للمهد .

والأجل للدة المينة لعل ما ، والمراد به هنا مدة المدة المينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلنن أجلهن » آتفا .

والآية صريحة في النهى عن النكاح في المدة وفي تحريم الخطبة في المدة ، وفي إباحة التعريض .

فأما النكاح أى عقده في المدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها في المدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبده تحريم المرأة على المأفد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد ، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك في المدونة ، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول في المدة ، ففيه الفسخ اتفاقا ، واختلف في تأييد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعي ، وأحمد بن حنبل ، بتأبد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل الماملة بتقيض القصد الفاسد ، وهو أصل ضعيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والشافعي : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد المدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن عمر رجع إليه وهو الأصح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفي طليحة الأسدية ، في عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جملا فينبني للإمام أن يردمها للسنة » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن التأخرون من فقهاء المالكية : للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الناكح في المدة إلا يتعرض في حكمه للحكم بتأييد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع في شأنه لديه ، فينبني له أن يترك التعريض عليه ، لعلها أن يأخذ بقول من لا يرون تأييد التحريم .

وأما الخطبة في المدة ، والواحدة ، فحرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر ، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكرهية ، فإذا لم يقع البناء في المدة بل بمدتها ، فقال مالك : يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : « فراقها أحب إلى » وقال الشافعي : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد المدة صحيح .

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَأَخَذَرَوْهُ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ ﴾ ٢٢٣

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتاب أجله » وابتدى الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول ، في هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم من صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره في قوله « واعلموا أنكم ملائكة » .

وقوله « واعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤاخذكم على ما تضرعون من المخالفة ، ينظر لكم ما وعد بالنفرة عنه كالتمريض ، لأنه حلیم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التمريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن التريفة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التي قدمناها ، فقلل المراد من المنفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التمريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمنفرة الذنب ، والتجاوز عن الشاق ، وشأن التذييل التعميم .

﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّوهُنَّ عَلَى الْتَوْسِيعِ قَدَرُمُ وَعَلَى الْقَفْرِ قَدَرُمُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ ٢٢٤

استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم التمتع مع إفاضة إباحة الطلاق قبل المسيس . فالجمله مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة موقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، في الآيات السابقة ، على الطلاق ؛ الذي يجب فيه المدة ، وهو طلاق المدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذي في قوله تعالى « يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ » الآية ، في سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والمفوعه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم في قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمل جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق ، ووقع في الكشف تفسير الجناح بالتمتع فقال « لا جناح عليكم : لا تمتع عليكم من إيجاب المهر - ثم قال - والدليل على أن الجناح تمتع المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فتولاه فنصف ما فرضتم ، إثبات للجناح للثاني ثمة . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر » .

فعلما أن صاحب الكشف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بحد ، وعمله على أن الجناح كناية بيمية عن التمتع بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفي تفسير ابن عطية عن مكي بن أبي طالب « لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على الطلاق بعد إن كان قاصدا للذنوق ، وذلك مأثور قبل المسيس » وقريب منه في الطيبي من الراغب - أي في تفسيره - .

فالمقصود من الآية تمثيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكأن قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق ، وأبعد من الطلاق بعد المسيس من إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من التزوج دوام الماشرة ، وكان ينهى عن فعل النواقيض

الذين يكثر تروج النساء وتبدلهن ، ويكثر النهى عن الطلاق حتى قد يظن محرما ، فأبانت الآية إباحته بنفي الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو في سياق النفي للمعوم ، أى لا جناح في تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والميس هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو في قوله « أو تفرضوا لمن فريضة » عاطفة على تمسوهن النفي ، وأو إذا وقعت في سياق النفي تفيد مفاد أو المطف فتدل على انتفاء المطف والمعطوف عليه معا ، ولا تفيد المفاد الذى تفيد في الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نيه على ذلك الشيخ ابن الحاجب في أماليه ، وصرح به التفتازانى في شرح الكشف ، وقال الطيبي : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» في الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد المبهم ، فإذا دخل النفي استلزم نفي الأمرين جميعا ، ولهذا كان المراد في قوله تعالى « ولا تلعن منهم » أمنا أو كفورا » النهى عن طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا اثبتت المسألة الأصولية وهى : هل وقع في اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت في سياق النهى كانت كالتي تقع في سياق النفي .

وجعل صاحب الكشف أو في قوله « أو تفرضوا لمن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهى التى يقتضيه المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد من الخفاء في دلالة أو الماطفة في سياق النفي ، على انتفاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يتوهم أنها لنفي أحدهما كشأنها في الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بمد ذلك ، « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو النافية ، لا للمطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته ، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب : معنى والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفي أحد الأمرين خطورا بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوى فجوز تقديرها عاطفة في هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكما بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذا لم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المال، وهذا مجمع عليه فيما حكاه ابن العربي، وحكى القرطبي عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا التمتع، ثم اختلفوا في وجوبها كما سيأتي.

وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول، واعتبرت المهر الذي هو من متماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تحضه، وهي تعيين مقداره بالقول، وهي المبر عنها في الفقه بنكاح التسمية، وإما بالفعل وهو الشروع في اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهي السيس، فالمر إذن من توابع العقود التي لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها، بل تحتاج إلى موجب آخر كالخوف في عقود التبرعات، وفيه نظر، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل.

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق، لما أشعرت بنفي الجناح من الطلاق قبل السيس وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه: بالتصدي لبيان أحكامها، ولما لم يقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية، فنحن نبسط القول في ذلك:

إن القانون العام لا نظام المباشرة هو الوفاق: في الطبايع، والأخلاق، والأهواء، والأميال، وقد وجدنا المباشرة نوعين: أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة، وهي معاشرة النسب، المختلفة في القوة والضعف، بحسب شدة قرب النسب وبعمده: كمعاشرة الآباء مع الأبناء، والإخوة بعضهم مع بعض، وأبناء العم والعمة، واختلافها في القوة والضعف يستتبع اختلافها في استتراق الأزمان، فنجد في قصر زمن المباشرة، عند ضعف الآصرة، ما فيه دافع للسكامة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتماثرين من تنافر في الأهواء والأميال، وقد جعل الله في مقدار قرب النسب تأثيرا في مقدار الملازمة؛ لأنه بمقدار قرب السبب، يكون الثام الذات مع الأخرى أقوى وأتم، وتكون الهاكة والممارسة والتقارب أطول، فنشأ من السبين الجلبى، والاصطحابى، ما يقوى اتحاد النفوس في الأهواء والأميال بحكم الجلبة، وحكم التمرود والإلف، وهكذا يذهب ذلك السبين يتباعدان بمقدار ما يتباعدا السبب.

النوع الثانى: معاشرة بحكم الاختيار وهي معاشرة الصعبة، والنخلة، والحاجة، والمأونة، وما هي إلا معاشرة مؤقتة: تطول أو تقصر، وتستمر أو تنب، بحسب قوة الدامى

وضمفه ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك الماشرة ، والتقصير في ذلك ، والتخلص من هذا النوع يمكن إذا لم تتحد الطباع .

ومماشرة الزوجين ، في التنوع ، هي من النوع الثاني ، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجليل لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابي ، في أول عقد الزوج ، حتى تطول الماشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه ، إلا أن الله تعالى جعل في رغبة الرجل في المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفي ميله إلى التي يراها ، منذ اتسبت به واقترنت ، وفي نيته معاشرتها مماشرة طيبة ، وفي مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يفرز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بالخبر ، تقوم مقام السبب الجليل ، ثم تعقبها مماشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل ، بقوله : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجمل بينكم مودة ورحمة » .

وقد يعرض من تنافر الأخلاق ، ونجافها ، ما لا يطمع معه في تكوين هذين السببين أو أحدهما ، فاحتجج إلى وضع قانون للتخلص من هذه السببية ، لثلاث تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين ، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمنع منه الآخر ، فلزم ترجيح أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد ، كيف وهو الذي سمي إليها ، ورغب في الاقتران بها ؛ ولأن العقل في نوعه أشد ، والنظر منه في المواقب أسد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو السمي : بالطلاق ، فقد يمد إليه الرجل بدلا ، وقد تسأل المرأة من الرجل ، وكان العرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجته :

نك مرساي تنطقات على ع قد إلى اليوم قول زور وهتر
سألتني الطلاق أنت رأاتا لي قليلا قد جئتني بنكر

وقال سعيد بن الأبرص :

نك مرسى غضبي تريد زياي ألبين تريد أم رداي
إن يكن طيئك الفراق فلا أح نل أن تعطى صدور الجمال

وجعل الشرع للعائم ، إذا أبى الزوج البراق ، ولحق الزوجة الضر من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لمقعدة النكاح . بمنزلة الإقالة في البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهيلا للفراق عند الاضطراب إليه ، ومتقضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا سبب عظيم لأن أفعال الغلاء تصان عن العبث ، كيف يعمد راغب في امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها ، فكان التخلص وتشنذ قبل التصارف ، أسهل منه بعد التصارف .

وقرأ الجمهور ما لم تمسوهن - بفتح التثنية الفوقية - مضارع مس المجرى ، وقرأ حزة والكسائي وخلف ، تماسوهن - بضم التثنية الفوقية ويألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « وتمسوهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله « ولا جناح عليكم ، عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : الممول للفعل المقيد بالطرف وهو : ما لم تمسوهن أو تفرضوا ، كما هو الظاهر ، أى تمسوا المطلقات قبل السيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء في حكم التمة للمطلقة للدخول بها ، فذلك لأمة أخرى غير هذه الآية .

والأمر في قوله « وتمسوهن » ظاهره الوجوب وهو قول على ، وابن عمر ، والحسن ، والزهرى ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقوله أبو حنيفة . والشافى واحد ؛ لأن أصل السينة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على الحسين » وقوله ، بعد ذلك ، في الآية الآتية : « حقا على التتقين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالحسين عند هؤلاء المؤمنون بالحسن بمعنى الحسن إلى نفسه بإبادهما عن الكفر ، وهؤلاء جعلوا التمة للمطلقة غير الدخول بها وغير السمي لها مهر واجبة ، وهو الأرجح : لتلا يكون مقد نكاحها خليا من مرض الهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للندب ، لقوله بعد : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه ، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام في معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشرح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين في الآية الآتية ، لأن التقى هو كثير الامتثال ، على أننا لو جعلنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والمعموم ، فإن المفهوم الخاص يخصص المعموم ، وفي تفسير الأبي من ابن جريرة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : التمة واجبة يقتضى بها إذا لا بآي أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم المعموم على المفهوم عند التعارض ، وأنه الأسح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن القائل بالمفهوم ، لا بد أن يخصص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا ، على أن لِمذهب مالك : أن التمة عطية ومؤاساة ، والمؤاساة في مرتبة التصحيبي ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل في غير موض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفي الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت التمة ، فلو كانت التمة واجبة لانتقض نفي الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفي لأن المهر شيء معين ، قد يحذف بالمطلق ، بخلاف التمة ، فلها على حسب وسعه وذلك نفي مالك ندب التمة : التي طلقت قبل البناء وقد سمي لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أى لأن الله قصرها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أى فلا تنضب لها ندبا خلاصا ، يأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة الدخول بها ، يستحب تميمها ، أى بقاعدة الإحسان الأهم ولما مضى من عمل السلف .

وقوله « على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والمقتر من أقتر إذا صار ذا قتر ، وهو ضيق العيش ، والتقدير : يسكون الدال وبفتحتها - ما به تعيين ذات الشيء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشيء من الأجرام ، ويطلق على ما يساويه في القيمة ، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء ، في مراتب الناس في الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقرأه الجمهور بسكون الدال ، وقرأه ابن ذكوان من ابن عامر ، وحزرة ، والكسائي ، وحفص عن عاصم ، وأبو جعفر بفتح الدال وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازاً ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لمن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لمن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاقتصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حينئذ لا متممة لها .

وقوله « إلا أن يعفو أو يفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفوهم أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفواً ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق المطلقة قبل البناء بما استتف بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لغير ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاهما سمى عقداً ، فهو غير النساء لا محالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذكر ، وهو غير المطلق أيضاً ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أوتفو بالخطاب ، لأن قبله « وإن طلقتموهن » ولا دأى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالموصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يفو عن إمساك النصف ، ويترك لها جميع صداقتها ، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فحين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينقد نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى المخير : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جمل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك ، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يختطبوا الأولياء فى ولايامهم فالمعروف فى الموضعين حقيقة ، والاتصاف بالصلة مجاز ، وهذا قول مالك ؛ إذ جمل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة ، والولى عليها ، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس وعلقمة ، والحسن ، وقتادة ، وقيل : الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول ، ونسب هذا إلى حلى ، وشريح ، وطاؤوس ، ومجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجديد ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن يده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوه : تكميله المصدق ، أى إعطاؤه كاملاً .

وهذا قول بعيد من وجهين : أحدهما ، أن فعل المطلق حيثنذا لا يسمى عفوا بل تكميلاً ، وبسماحة ؛ لأن معناه أن يدفع المصدق كاملاً ، قال فى الكشف : « وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيه نظر » إلا أن يقال : كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند الزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف المصدق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو سماه عفوا على طريق الشاكلة .

الثانى أن دفع المطلق المهر كاملاً للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو وليها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركناً من المقد لا يصح إسقاط شيء منه .

وقوله « وأن تمفوا أقرب للتقوى » تذييل أى العفو من حيث هو ، ولذلك حذف الفعل ، والخطاب لجميع الأمة ، وجىء بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطاباً للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهذه الآية على أن المراد بالتقوى بيده عقدة النكاح المطلق ، لأنه عبر عنه بـ « وأن تمفوا » وهو ظاهر فى الذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل فى أى القرآن كقوله « أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير » .

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى : أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافى التقوى لكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته ، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد ، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعى وطبيعى ، وفى القلب المنطوق على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والتساوة ، فهكون التقوى أقرب إليه ، لكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذى قبله ، لزيادة الترغيب فى العفو بما فيه من التفضل الذنىوى ، وفى الطباع السليمة حب الفضل .

فأُمرُوا في هاته الآية بأن يتأهّدوا الفضل ، ولا ينسوه ؛ لأن نسيانه يعاد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، وموشك أن يحتاج إلى مغو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تأمّله موعظ كبير على الإلف والتحاب ، وذلك حيل واضحة إلى الاتحاد والتواخّة والاتّباع ، هذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستمر للإعمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كالمق ينسكم ، إشارة إلى هذا المغو ، إلّا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تلميح لترغيب في عدم إهمال الفضل وتعمير بأن في المغو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازي عليه ، ونظيره قوله « فإنك بأعيننا » .

﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ 239

الانتقال من غرض إلى فرض ، في آي القرآن ، لا تلزم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتجميع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع مآزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريها وموعظتها ، وتعليمها ، فهد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم ارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك زول الفرض الثاني ، عقب الفرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلمل آية « حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » تركت عقب آيات تشريع العدة والطلاق ، لسبب اقتضي ذلك : من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو لستثمار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المترسة بين أحكام الطلاق والعد ، وإذا أبيت ألا تطلب الارتباط فالظاهر أنه لا طال تبيان أحكام كثيرة متوالية : إجداء من قوله « يسألوك ما ذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذلت به الآية السابقة : وهو قوله « وأن تنموا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو الصبر من الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يصر على النفس ، لما فيه من ترك ما يحبه من اللائم ، من مال وغيره : كالاتقام من النظام ، وكان في طباع الأعنّ الشح ، طمنا الله تعالى دواء

هذا الداء بدواين، أحدهما دنيوى عقلى ، وهو قوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » ، لذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد ، ويصير العدو صديقا وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترب ذنبا فيمضى عنك ، إذا تعارف الناس الفضل بينهم ، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون عن الحق .

الدواء الثانى أخرى روحانى : وهو الصلاة التى وصفها الله تعالى فى آية أخرى بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فلما كانت مهيئة على التقوى ، ومكارم الأخلاق ، حث الله على المحافظة عليها ، ولك أن تقول : لا طال تماقب الآيات المبينة لتشريعات تلتب فيها الحظوظ الدنيوية للمكافئين ، عقيت تلك التشريعات بتشريع تلتب فيه الحظوظ الأخروية ، لى لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع ، عن دراسة الصنف الآخر ، قال البيضاوى : « أمر بالمحافظة عليها فى تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج ، لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم منها » .

وقال بعضهم : « لما ذكر حقوق الناس دلهم على المحافظة على حقوق الله » وهو فى الجملة . مع الإشارة إلى أن فى العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمرنا التى بها قوام نظامنا وقد أوما إلى ذلك قوله فى آخر الآية « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » أى من قرآنين للماملات النظامية .

وعلى هذين الوجهين الآخرين نكون جملة « حَفَظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » معترضة وموقفة ومعناها مثل موقع قوله « واستمعوا بالصبر والصلوة » بين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى » . وبين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلكم على المالين » . وكوقع جملة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » بين جملة تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ « الآية وبين جملة « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية .

و« حَفَظُوا » صيغة مفاعلة استعملت هنا للدلالة على غير حقيقتها . والمحافظة عليها هى المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها والمحافظة تؤذن بأن التعلق بها حق مطلق يُخشى الترديد فيه .

والمراد : الصلوات المفروضة « وآل » في الصلوات للمهد ، وهي الصلوات الخمس التكررة ؛ لأنها التي تُطلب المحافظة عليها .

« والصلاة الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموسوفة بأنها وسطى ، فسميها المسلمون وقرأوها ، فلما عرفوا المقصود منها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بمدى فاختلوا ، ولما شغلهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين في حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تذاكروها بمدى وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا في ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولاً ، بالتفريق والجمع ، وقد سلكت للكشف عنها مسالك ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها . فأما الذين تاملوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل ، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهوداً » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب »

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبيين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس سالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين ، لأن ابتداء الأوقات اعتباري ، ذهبوا يسمون المبدأ : فمنهم من جعل للمبدأ ابتداء النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح ففضى بأن الوسطى : العصر ، ومنهم من جعل للمبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما في حديث جبريل في الموطأ ، فجعل الوسطى : المغرب .

وأما الذين تاملوا بدليل الوصاية على المحافظة ، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس : نكثرت المنهيات عنها ، فقال قوم : هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتئهم الظهر وهم قد أتمت بهم أعمالهم ، وربما كانوا في إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هي المساء ؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على النافقين ، وقال بعضهم : هي العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف ، ووقت تطلب الدفء في الشتاء .

وأصح ما في هذا الخلاف : ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان :
أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلى ،
وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعي أيضا ،
لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وم أعل الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثاني : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن
مسعود ، وروى عن علي أيضا ، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد
الخدري ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في رواية ،
ومال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجتهم ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم
الخندي حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق ، حتى غربت الشمس
فقال : « شغلونا أي المشركون - عن الصلاة الوسطى ، أضرم الله قلوبهم نارا » .
والأصح من هذين القولين أولهما : لما في الموطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمرتا
كاتبتي مصحفيهما أن يكتبتا قوله تعالى « حَفَظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةَ الْعَصْرِ
وَقَوْمُوا اللَّهَ قَتْنَيْنِ » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده
حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر ، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها
الصبح ، هذا من جهة الأثر .

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة ، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، نخمسها لها
بالذكر « وقرءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهودا » وفي الصحيح أن ملائكة الليل ،
وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمعنى الحقيقي ظاهرا ، لأن وقتها
بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريتان ، والمغرب والمشاء ليليتان ، والصبح وقت متردد
بين الوقتين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسرار ، وفريضة
معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هي أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التي تكثر
التبطلات عنها ، باختلاف الأقاليم والمصور والأمم ، بخلاف غيرها فقد تنق إحدى الصلوات
الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى عرفها باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين للمرفين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على سامة الجملة وليلة القدر ففساد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة . هذا خلاصة ما يمرض هنا في تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قنيتين » أمر بالقيام في الصلاة بخضوع ، فالقيام : الوقوف ، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لعذر ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القنيتين » وقال « إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا » وسعى به الدعاء المخصوص الذي يدعى به في صلاة الصبح أوفى صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفي الصحيح من ابن مسعود : كنا نسلم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند التجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن في الصلاة لشفلا » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، في الصلاة ، حتى نزلت « وقوموا لله قنيتين » فأمرنا بالسكوت .

فليس « قنيتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سعى قنونا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس « دعا النبي على رمل وذكوان في صلاة النداء شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَلًا أَوْ زُرْكَبَانًا فَإِذَا أَمِيتُمْ فَأُذِكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قنيتين » للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا في ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عذر في ترك القيام لله قانتين ، فأذا : هذا التفريع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرُّوع ويقولون الفزع ، قال عمرو بن كلثوم :
* وتحملنا غداة الروع جرد * البيت

وقال سبرة بن عمر الفقيسي :

ونسوتكم في الروح باد وجوهها يُخَلَّنَ إِمَاءٌ وَالْإِمَاءُ حِرَاءُ
وفي الحديث « إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع » ولا يعرف إطلاق الخوف على
الحرب قبل القرآن قال تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » .
والمنى : فإن حاربتم أو كنتم في حرب ، ومنه سمي الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة
التي يؤديها المسلمون وهم يصابون العدو ، في ساحة الحرب : وإثارة كلفة الخوف في هذه الآية
تشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .
« ورجلا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من مخوف
أى فصلوا رجلا أو ركبانا وهذا في معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قنيتين » لأن هاتيه
الحالة تخالف القنوت في حالة الرجل ، وتخالفهما في حالة الركوب . والآية إشارة
إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط
فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك
عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتمتع الصلاة جماعة
مع الإمام ، وليست هذه الآية لبیان صلاة الجيش في الحرب جماعة : المذكورة في سورة
النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التي
يشمكون منها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء ، وأيضا
شمكت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك :
وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصلون كما وصف الله ويميدون ، لأن القتال في
الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الذكر المروف .
وجاء في الأمن بإذا وفي الخوف بيان بشاراة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر
والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرا يشابه
ما من به عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات التقدمية ، والقصد من المشابهة

المشابهة في التقدير الاعتباري ، أي أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازي به شيء آخر ، يعتبر كالمشابهة له ، ولذلك يطلق عليه اسم القدر ، وقد يسمون هذه الكاف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن النلة على قدر الملل .

﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ مِنْكُمْ أَزْوَاجًا وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ مِمَّا إِلَى
الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَا عَنْكُمْ فَلَاحُنَّاحٌ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِهِمْ
مِنْ مَعْرُوفٍ وَأَلَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله : « والذين يقولون منكم ويندرون أزواجاً يربصن » إلى آخرها في ناية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، في الظاهر ، حكم نظيرتها التي تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية « والذين يقولون منكم ويندرون أزواجاً يربصن » بزيادة موقعها غريبة : إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع .

والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم ربص المتوفى عنها حولا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بمدة الوفاة والميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، وقادة ، والربيع ، وجابر بن زيد . وفي البخاري ، في كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لثمان هذه الآية ، والذين يقولون منكم ويندرون أزواجاً وصية لأزواجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئا منه عن مكانه . ابن أخي » فالتفتي أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم لقول ثمان « لا أغير شيئا منه عن مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث .

وفي البخاري : قال مجاهد « شرع الله المدة أربعة أشهر وعشرا تقعد عند أهل زوجها واجبا ، ثم زلت وصية لأزواجهم فجعل الله لها تمام السنة وصية ، إن شئت سكنت في بيتها وإن شئت خرجت ، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقا في تركه زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تعرض في هذه الآية للمدة ولكنها في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا : إن شئت أن تحتبس عن التزوج حولا مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تكميلاً لمدة السكنى لا للمدة ، وهذا الذى قاله مجاهد أصرح ما فى هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن الرب ، فى الجاهلية ، كان من عادتهم المتبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمكث فى شرب بيت لها حولا ، عدة لآيسة شربها متجنبة الزينة والطيب ، كما تقدم فى حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » عن الموطأ ، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الفلو فى سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما ثقل ذلك على الناس ، فى مبدأ أمر تنيير النادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم يسكنى الحول بمنزل الزوج والإتفاق عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخيار للمرأة فى ذلك بعد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإتفاق والوصية بالبراث ، فأنه لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، ورأى لطفه بالناس فى قطعهم عن معتادهم ، أقر الاعتداد بالحول ، وأقر ما معه من المكث فى البيت مدة العدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، ووجه بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أولم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولها الخروج ، وتمتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولا بالموارث ، وبقي لها السكنى فى محل زوجها مدة العدة مشروعا بمحدث الفريعة .

وقوله « وصية لأزواجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويقتوب ، وخلف : برفع وصية على الابتداء ، محولا عن المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد النوام كقولهم : حمد وشكر ، وصبر جميل كاتقدم فى تفسير « الحمد لله » وقوله : فإمساك بمرفوع أو تسريح بإحسان .

ولما كان المصدر فى المفعول المطلق ، فى مثل هذا ، دالا على النوهة ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الابتداء ، بل المقصود التذرع ، وعليه فقبوله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحمة ، وحفص عن عاصم : وصية بالنصب فيكون قوله لأزواجهم متملئا به على أصل المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية التوفين ، فتكون من الوصية التى أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التى فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فلى هذا الاعتبار إذا لم يوص بالتوفى لوجه بالسكنى

فلا سكتي ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية بخيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية : قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى « بوصيكم الله في أولادكم » وقوله « وصية من الله » فذلك لا يتوقف عن إيصاء المتوفين ولا على قبول الزوجات ، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتبين أن يكون « لأزواجهم » متعلقا بوصية ، وتعلقه به هو الذي سرخ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأني ما قرر في الوجه الأول .

وقوله « متاعا إلى الحول » تقدم معنى المتاع في قوله « متاعا بالمعروف حقا على الحسنيين » والمتاع هنا هو السكتي ، وهو منصوب على حذف فله أي ليمتوهن متاعا ، وانتصب متاعا على نزع الخافض ، فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع . وإلى مؤذنة بشيء جعلت غاية الحول ، وتقديره متاعا بسكتي إلى الحول ، كما دل عليه قوله « غير إخراج » .
والترريف في الحول تعريف العهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذي تمتد به المرأة المتوفى عنها ، فهو كترفيفه في قول لبيد ^(١) :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبيك حولا كاملا فقد اعتذر
وقوله « غير إخراج » حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد الشيء بنفي ضده ، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بني أمية :

خطباء على النصار قُرُسا ن عليها وقالة غير خُرس

وقوله « فإن خرجن فلا جناح عليكن » هو على قول فرقة مناه : فإن أين قبول الوصية فخرجن ، فلا جناح عليكن فيما فعلن في أنفسهن : من الخروج وغيره من المروف هذا الخطبة والزواج ، والترين في الصدقة ، فذلك ليس من المروف .

(١) كانوا في الجاهلية محمد البنت على أيها حولا كاملا إن لم تكن ذات زوج ، وقبل هذا البيت :

تمسح ابتغى أن يمشي أبوما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فإن حن يوما أن يموت أبوكا فلا تخمشا وجعا ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذي لاهيفه أضاع ولا خن الصديق ولا غدر

فالله لبيد لا يبلغ مائة وعشرين سنة يومى ابتغى يوما الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جمعت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفاً على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بمصاك البحر فاتلق» أى فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن : أى من تزوج وغيره ، من المروف عدا ، النكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المروف يفسر : بغير ما حرم عليها في الحالة التي وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل في نفسها ، قال ابن عرفة في تفسيره « وتكبر مروف هنا وتعريفه في الآية التقدم ، لأن هذه الآية تلت قبل الأخرى ، فصار هنالك مبهودا .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والتكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن التراءة النسوية إلى على - بفتح ياء يتوفون - وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَّحٌ بِالْمَرْئُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوفون منكم » جمل استيفاء لأحكام التمة للمطلقات ، بعد أن تقدم حكم تمة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض ، فمهم هذه الآية طلب التمة للمطلقات كلهن . فاللام في قوله « وللمطلقات متّحٌ » لام الاستحقاق .

والتعريف في المطلقات يفيد الاستفراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاماً على الآية التي سبقتها . ومن جابر بن زيد قال : لما نزل قوله تعالى « ومتوهن على الموسع قدره إلى قوله - حقاً على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أزد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقات متّحٌ بالمروف حقاً على المتقين » فجعلها بياناً للآية السابقة ، إذ عرّض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين في الآيتين لا يقتضي اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع التمة من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب في الآيتين سواء : إن كان استحباباً ، أو كان إيجاباً .

فالذين حلوا الطلب في الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه في هذه الآية على الاستحباب بالأولى ، ومعلوم في محل الطلب في كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط حلة مشروعية التمة : وهي جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة ، ولعلك لم يستغن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المختلطة ؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون المطلق .

والذين حملوا الطلب في الآية التقدمة على الوجوب ، اختلفوا في محل الطلب في هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسعيد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حل الطلب في هذه الآية على الاستصحاب ، وهو قول الشافعي ، ومرجه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقات » بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى « ما لم تمسوهن أو تفضواهن فريضة » .

﴿ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .

وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۖ وَفَتَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 243

استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقى حتفه في مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها عميد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والقصود من هذا الكلام هو قوله « وَفَتَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية .

فالكلال يرجع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلalهما للفتحة بـ (يسألونك) .

« وموقع » ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم قبل قوله « وَفَتَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لقاسد كقول علي رضي الله عنه ، في بعض خطبه لما بلته استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذ افتتح الخطبة فقال « ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبت بئرا هو ابن أبي أرطاة من قادة جنود الشام قد اطلع النمن ، وإلى والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم

اجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم عن حقكم » ف قوله « ما هي إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم الخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نمدك للصراع ، والحمد لله الذي أبقى لنا أكثرك : أبقى لنا سمك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » فقدم قوله : ما كنا نمدك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والناية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أو حملا على التعجيل بالامتثال .

واعلم أن تركيب (المترابى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متمديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازى أو كئنائى ، من معانى الاستفهام غير الحقيقى ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان الخطاب مفروضا متخيلا .

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا في التعجب ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يتماقبان في الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى « والأمر إليك » أى لك وقالوا « أحمده الله إليك » كما يقال « أحمده لك الله » والجرور يأتى في محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متملئا ، وجملة وهم ألوف في موضع الحال ، سادة مسد المفعول الثانى : لأن أصل المفعول الثانى لأفعال القلوب أنه حال ^(١) ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج ، وتفرع على قوله « وهم ألوف » قوله « فقال لهم الله موتوا » فهو من تمام معنى المفعول الثانى أو تجمل (إلى) تجريدا لاستمارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أو لتضمنين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالقل بالقل كأنه مدرك بالانظر ، لكونه بين

(١) عندى أن أصل استعمال فعل الرؤية في معنى العلم وعده من أخوات ظن أنه استمارة الفعل الموضوع لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالقل المجرد لمشابهة المدرك بالبصر في الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذى أصله لتعدي فعل النظر .

الصديق ابن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » في قوله : جلتين : ألم تعلم كذا وتظنر إليه .

الوجه الثاني : أن يكون الاستفهام تقريرا فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريري في الأفعال .
المنفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .
والقول^(١) في فصل الرؤية وفي تمديدية حرف (إلى) نظير القول فيه في الوجه الأول .
الوجه الثالث : أن يجعل الاستفهام إنكاريا ، إنكارا لعدم علم المخاطب بفعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول في حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله في غير الأمور البصرية فصار كالتل ، وقرب منه قول الأعشى :

* ترى الجود يجري ظاهرا فوق وجهه *

واستفادة التحريض ، على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر التعجب منه ، أو المقرر به ، أو المنكور علمه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعي على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى التل ، في ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروه باختلاف أدوات الخطاب التي يشتمل عليها : من تكبير وضده ، وإفراد وضده ، نحو ألم ترى في خطاب المرأة ألم تريا وألم تروا ألم ترين ، في التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب في أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف في الراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، وأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبنًا ، وقرينة ذلك عندي قوله تعالى : « وهم أوف » فإنه جملة حال وهي محل التعجب ، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفاً وعلما .

(١) إنما كثر الاستفهام التقريري في الأفعال المنفية لتعدد تحقيق صدق القر بعد إقراره لأن مقرره أورد له الفصل الذي يطلب منه الإقرار به مورد المنية كأنه يقول أفصح لك الحال لأن إنكاره إن عشت أن تقول لم أفضل فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له غير بادعاء أنه مكروه فيما أقر به .

والعرب تقول للجنس إذا بلغ الألف « لا ينلب من قلة ». فقيل هم من بني إسرائيل خالفوا على نبيهم لهم في دعوته لإيام الجهاد، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد، وهذا الأظهر، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبل في القتال، بحال الذين خرجوا من ديارهم، بجماع الجبل وكانت الحالة الشبه بها أظهر في صفة الجبل وأفضل، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله. وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بني إسرائيل. وقيل هم من قوم من بني إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط^(١) وقع طاعون يبلدهم فخرجوا إلى واد أفيج فرامهم الله ببدء موت ثمانية أيام، حتى انتفخوا وتنت أجسامهم ثم أحيأها. وقيل هم من أهل أذرعات، بجمعات الشام. واتفقت الروايات كلها على أن الله أحيأهم بدعوة النبي حزقيال بن بوزي^(٢) فتكون القصة استعارة: شبه الذين يجنبون عن القتال بالذين يجنبون من الطاعون، بجماع خوف الموت، والمشبّهون بمثل أنهم قوم من المسلمين خافهم الجبل لما دُعوا إلى الجهاد في بعض النزوات، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع، لقطع الخواطر التي قد تخطر في قلوبهم.

وفي تفسير ابن كثير، عن ابن جريج عن عطاء: أن هذا مثل لا قصة واقعة، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالوصول، وقوله فقال لهم الله. وانتصب جند الموت على المفعول لأجله، وعامله خرجوا.

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم، مع كثرتهم، وأخلوا له الديار، فوعدت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك، ثم نجوا، أو أويطة وأمراض، كانت أعراضها تشبه أمراض الموت، مثل داء السكت ثم برئوا منها: فهم في حالهم تلك مثل قول الراجز:

(١) داوردان يفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنة كذا ضبطها ياقوت وهي شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة.

(٢) حزقيال بن بوزي هو نالك أنبياء بني إسرائيل كان معاصرا لأرميا ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جلة الذين أسرمهم الآشوريون مع الملك يواقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ صغير فتنبأ في جهات الحابور في أرض الكلدانيين حيث القرى التي كانت على نهر الحابور شرق دجلة ورأى مرأى أفردت بسفر من أسفار كتب اليهود وفيها إنذارا بما يحل بين إسرائيل من العائب وتوفى في الأسر.

وخرج به أخرجه حب الطمع فرّ من الموت وفي الموت وقع
ويؤيد أنها إشارة إلى حادثة وليست مثلاً قوله « إن الله توفى على الناس » الآية
ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى اللأ من
بني إسرائيل من بعد موسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أئبنا تكونوا بذكركم
الموت - وقوله - قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » .
فأما الذين قالوا إنهم قوم من بني إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إننا
هذا مثل لا قصة واقعة ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في
الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجني روح الرب وأزلي في وسط بقعة ملائكة عظاما ومرّ في
من حولها وإذا هي كثيرة وباسة فقال لي يابن آدم أنحيا هذه العظام ، فقلت يا سيدي أنت
تعلم ، فقال لي تنبأ على هذه العظام وقُل لها أيتها العظام اليابسة اسمي كلة الرب ، ففتارت
العظام ، وإذا بالمصّب واللحم كساها وبُسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح - فقال
لي تنبأ للروح وقُل قال الرب لهم ياروح من الرياح الأربع هبّي على هؤلاء القتلى فتنبأت
كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل
ضربه النبي لآسائته قومه ، واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال بعده « هذه العظام هي كل
بيوت إسرائيل هم يقولون يبست عظامنا وهلك رجلاؤنا قد انقطعت تنبأ وقُل لهم قال السيد
الرب ها أنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي
فيكم فتحيون » ففعل هذا المثل مع الوضع الذي كانت فيه مرأى هذا النبي ، وهو
الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذي حدا بمض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم
من أهل داوردان : إذ لعل داوردان كانت بجعات الخابور التي رأى عنده النبي حزقيال
ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم » القول فيه إما مجاز في التكوين والموت
حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهي وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ،
استمرت حالة تافى السكون لأثر الإرادة بتلقى الأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة
المركب الدال على الحالة المشبهة بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فملأوا
أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبهة داء

السكت وإما أن يكون القول مجازاً عن الإنذار بالموت ، والموت حقيقة ، أى أراهم الله مهالك شحوا منها رائحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحيام .

وإما أن يكون كلاماً حقيقياً بوحى الله ، لبعض الأنبياء ، والموت موت مجازى ، وهو أمر للتحقير شتألم ، ورمام بالذل والصغار ، ثم أحيام ، وثبت فيهم روح الشجاعة .

والقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يكن خوفهم عنهم شيئاً ، وأراهم الله الموت ثم أحيام ، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلًا بإدراك الحس .

وعمل المبرة من النصبة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا ينفعهم شيئاً ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفسمكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » .

وجلة « إن الله لنو فضل على الناس » واقعة موقع التمليل لجملة « ثم أحيامهم » والقصود منها بث خلق الاعتماد على الله فى نفوس المسلمين فى جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجلة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمت ، وقد جمعت فى النظم معطوفة على جملة « أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » عطفاً على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافاً ابتدائياً ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ » ، لقُلنا : إنها معطوفة عليها على أن اتصال النرضين يلحقها بها بدون عطف .

وجلة « وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » حث على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماماً به هنا ، لأن معظم أحوال القتال فى سبيل الله من الأمور المسموعة ، مثل جلبة الجيش ، وقصعة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خلق الخوف ، وتسويل النفس القعود عن القتال ، وفى هذا ترميض بالوعد والوعيد .

وافتتاح الجملة بقوله « وأعلموا » للتنبيه على ما تحوى عليه من معنى صريح وتبريض ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله وأعلموا أنكم مלקوه » .

﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 245

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى الملاي من بني إسرائيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإتيان لوجه الله في طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعي إتيان القتال على نفسه في المدة والمؤونة مع الحث على إتيان الواجد فضلا في سبيل الله : بإعطاء المدة لمن لا عُدَّة له ، والإتيان على المسرين من الجيش ، وفيها تبيين لضمون جملة « وأعلموا أن الله سميع عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزء ، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ، ففعل يقرض مستعمل في حقيقة ومجازة .

والاستفهام في قوله « مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ » مستعمل في التحضيض والتهيج على الاتصاف بالخير كأن المستفهم لا يدري من هو أهل هذا الخير والجدير به ، قال طرفة :
إذا القوم قالوا من فتى خلت أنى ضئيت فلم أكتل ولم أتبكد

و (ذا) بـد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا في منناه كما تقول ، وقد رأيت شخصا لا تعرفه : (من ذا) فإذا لم يكن في مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بـد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور التكلم في ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه ، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلازم ذكر فعل بـد اسم الإشارة ، قال النحاة كلهم بصريهم وكوفيهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحول إلى اسم موصول مبهم غير معهود ، فمدوه اسم موصول ، وبوب سيبويه في كتابه فقال « باب إجرأهم ذا وحده بمنزلة الذي

وليس يكون كالذي إلا مع (ما) و (من) في الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذي ويكون ما - أى أو من - حرف الاستفهام وإجراؤهم لإيه مع ما - أى أو من - بمنزلة اسم واحد ومثله بقوله تعالى « ماذا أُنزل ربكم قالوا خيراً » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصروا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر في الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما في هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسم موصول صلتها واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مُفاد اسم الموصول ، فيكون ما بعده من قيل أو وصف في معنى صلة الموصول ، وإنما دُوّنوا ذلك لأنهم تناسوا ما في استعمال ذا في الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .
والوجه أن (ذا) في الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هي إشارة مجازية ، والفعل الذي يجرى بعده يكون في موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أُنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بنته :

* نَجَوْتُ وَهَذَا تَحْمِيلُ طَلِيق *

والإقراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازاً في البذل الذي يرجى الجزاء عليه تأكيداً في تحقيق حصول التمويض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مبرراً عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

* ليست بذات عقارب *

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذي يُقرض الناس طمعاً في الثواب . كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذي أمر الله به وفي معنى هذا ما جاء في الحديث القدسي « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطعمتك فلم تعلمني - قال - يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين - قال - أما علمت أنه استطعمتك عبدي فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفهُ » بألف بعد الضاد ، وقرأ ابن كثير ، وابن عامر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الضاد وبتشديد العين .
ورُفِعَ « فيضاعفهُ » في قراءة الجمهور ، على الحذف على يقرض ، ليدخل في حيز

التحضيض مما يقابل للإقراض في الحصول ، وقراء ابن عامر ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحضيض ، والمعنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبسط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هذا المعنى ممان : منها القبض بمعنى الأخذ « فَرَّهَانٌ مَقْبُوضَةٌ » وبمعنى الشح « ويتقبضون أيديهم » ومنها البسط بمعنى البذل « الله يبسط الرزق لمن يشاء » وبمعنى السخاء « بل يدها مبسوطتان » ومن أسماءه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى المانع ، المبطي ، وقراء الجمهور : ويبسط بالسين ، وقراء نافع ، والبرزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائي ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصباذ وهو لغة .

يحتمل أن المراد هنا : يقبض العطايا والصدقات ، ويبسط الجزاء والثواب ، ويحتمل أن المراد يقبض تقوسا عن الخير ، ويبسط تقوسا للخير ، وفيه تريض بالوعد بالتوسعة على النفق في سبيل الله ، والتقدير على البخيل . وفي الحديث ، اللهم أعط منفقا خلفا وممسكا تلقا ، وفي ابن عطية عن الجلاوي عن قالون عن نافع : « أنه لا يبالي كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد » أي لأنهما لفتان مثل الصراط والسرائر ، والأمسل هو السين ، ولكنها قلبت صادا في بصطه ويبسط لوجود الطاء بعدها ، وغرجهما بعيد من غرجه السين ؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد .

وقوله « وإليه ترجعون » خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإتيان في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا ، وفيه تريض بأن المسك البخيل من الإتيان في سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما زلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال « أو أن الله يريد منا القرض ؟ قال : نعم يا أبا الدحداح ، قال : أرني يدك » فنأوله يده فقال : « فإني أقرضت الله حائطا فيه ستائة نخلة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كم من عنق ردأح ودار فسأح في الجنة لأن الدحداح » .

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ سَوَّاهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِسْرَآءِيلَ مِنْ بَنِي إِسْرَآءِيلَ إِذْ قَالُوا إِنَّنِي وَبَيْنَهُمْ
أَبْنَتْ لَنَا مِلَكًا نُفْقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ
دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ﴾ 246

جملة « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ سَوَّاهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِسْرَآءِيلَ مِنْ بَنِي إِسْرَآءِيلَ إِذْ قَالُوا إِنَّنِي وَبَيْنَهُمْ
أَبْنَتْ لَنَا مِلَكًا نُفْقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » سبق مساق الاستدلال لجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » وفيها زيادة تأكيد لفظة
حال التقاسم عن القتال بعد التهيؤ له في سبيل الله ، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير
وتعريض بالتوبيخ ؛ فإن المؤمنين بالجهاد في قوله « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » لا يخلون من تفر
تعتريهم هواجس تطعمهم عن القتال ، حبا للحياة ومن تفر تعتريهم خواطر تهون عليهم الموت
عند مشاهدة أكار الحياة ، ومصائب المذلة ، فغضب الله لهُذَيْنِ الحالين مثلين : أحدهما ما
تقدم في قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » والثاني قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ سَوَّاهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِسْرَآءِيلَ مِنْ بَنِي إِسْرَآءِيلَ »
وقد قدم أحدهما وآخر الآخر : ليقع التحريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها
تشنع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم ، وهذه الحالة
أنسب بأن تقدم بين يدي الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع
القبول من السامعين لا عالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين هرفوا فائدة القتال
في سبيل الله لقولهم « وما لنا أَلَّا نُقَاتِلَ » إلخ . فسأله دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم
القتال نسكسوا على اعتابهم ، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم ، بعد
الشروع في القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب :
تقدما وتأخيرا . وتقدم القول على « أَلَمْ تَرَ » في الآية قبل هذه .

ونلاحظ : الجماعة الذين أمرهم واحد ، وهو اسم جمع كالقوم والعهدة ، وكأنه مشتق من الملأ .
وهو تميم الوطاء بالاء ونحوه ، وأما مؤذن بالتشاور لقولهم : تعالى القوم إذا اتفقوا على شيء والكل
مأخوذ من ملأ الماء ؛ فليهم كانوا يملأون قريتهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئا مهما ؛ لأن الماء قوام الحياة ، ففرضوا ذلك مثلاً للتعاون على الأمر النافع الذى به قوام الحياة ، والتثبيل بأحوال الماء فى مثل هذا منه قول هل ﴿ اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحى وأكفأوا إنائى ﴾ تنجيلاً لإشاعتهم حقه .

وقوله « من بعد موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبيء بعد موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بنى إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذى كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكانوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان النصر لهم معه أرحى لهم بركة رسولهم والمقصود : التريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتذكير نبيء لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبيء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن فى قصصه ، وهذا النبيء هو صموئيل وهو العبرية شمويل بالشين المججمة ولذلك لم يقل : إذ قالوا لنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبيء معهودا عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفى قوله « لنبيء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجذر ، ومعنى « أبعث لنا ملكا » عين لنا ملكا ؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك فى حالة الحاجة إلى ملك فكان الملك غائب عنهم ، وكان حالهم يستدعى حضوره فلذا عين لهم شخص ملكا فكانه كان غائبا عنهم فبعث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بعث البعير أى إنبأه للشيء .

وقوله « هل عسىتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تفريرى وتحذير ، فقوله : « ألا تقتلوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبداع الإيجاز : فقد حكى جملا كثيرة وقت فى كلام بينهم ، وذلك أنه قررهم على إضبارهم نية عدم القتال اختيارا وسبرا المقدار غرضهم عليه ، ولذلك جاء فى الاستفهام بالنفي فقال ما يؤدى معنى « هل لا تقاتلون » ولم يقل : هل تصاتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرف الراجح عند المستفهم ، وإن كان الطرف الآخر مقدرا ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة التسكيم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، جملة : « ألا تقتلوا » يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن ، وأعطيت لى ، فلذلك قرئت بأن ، وهى دليل لبقية فيقدر لكل حامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا الهمة يأف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل ، كما يقول من يوصى غيره: اقبل كذا وكذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسى - بكسر السين - على غير قياس ، وقرأ الجمهور بفتح السين وهما لنتان في عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أو المخاطب ، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإمالة سكن الياء . وقوله « قالوا وما لنا ألا نقتل في سبيل الله » جاءت واو المطف في حكاية قولهم ؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفاً على قولهم « أبست لنا ملكا نقاتل في سبيل الله » ما يؤدّي مثله بواو المطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، في تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم يدكرون كل خاطر يخطر في قلوبهم من التشيط عن القتال ، فجعلوا كلام نبيهم بجزالة كلام معترض في أنشاء كلامهم الذي كلوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم ، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبيلنا » .

وما اسم استفهام بمعنى أى شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكارى وتمجى من قول نبيهم « هل عسى إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا » لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام في موضع الابتداء ، ولنا خبره ، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقر لنا ، فاللام في قوله « لنا » لام الاختصاص و« أن » حرف مصدر واستقبال ، وتقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضى أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر ، فالصدر النسبى من أن وفعلها إما أن يجعل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أن مناسب لتعلق لا تقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا في ألا تقاتل أى انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا تقاتل أى لأجل انتفاء قتالنا ، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أى لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يجعل المصدر النسبى بدلا من ضمير لنا : بدلك اشتغال ، والتقدير : ما لنا لئلا تركنا القتال .

ومثل هذا النظم يجرى بأشكال خمسة : مثل مالك لا تأمنا على يوسف - وما لى لا أهدى الذى فطرني - ما لكم كيف تحكمون - * فإياك والتلذذ حول نجد * - فما لكم فى المنافقين فئتين ، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال ، ولكن الإعراب يختلف وما لى المنى متحد .

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمضى : أى شئ كان لنا . وجملة « ألا تقتل » حال وهي قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شئ فى حالة تركنا القتال . وهذا كمنظاره فى قوله : مالى لأفضل أو مالى أفضل ، فإن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بنى أو لام الجر ، متعلق بما تعلق به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معلقة لوجه الإنكار : أى إلهم فى هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف فى حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء .

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشئ من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جمل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتال » تولوا « إلخ . جملة معترضة ، وهي محل العبرة والوعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يقولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن عمدوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جاوزوه هو والذين آمنوا معه » إلخ .

وقوله « والله عليم بالظالمين » تذييل : لأن فعلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم يحبون له ثم نكصوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَنْ قَالَ لَا فِي حَاجَةٍ مَسْئُولَةٌ فَمَا ظَلَمَ
وَإِعَا الظَّالِمَ مِنْ . يَقُولُ لَا بَعْدَ نَعَمَ

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بني إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتي بذكر الحوادث التاريخية تعليلا للأمة بفوائدها فى التاريخ ، ويختار لتلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للعرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هي حادث انتقال نظام حكومة بني إسرائيل من الصبغة الشورية ، الذى فيها عديم بمصر القديمة ، إلى الصبغة الملكية ، الذى فيها بمصر الملك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام فى حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد المسيحى ، خلفه فى الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون ، الذى عهد له موسى فى آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بني إسرائيل إلى يوشع جنل

لأسباط بني إسرائيل حكما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسماهم « القضاة » فكانوا في مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هناك أنبياء غير حكام ، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضائهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرايم ، قاضيا لجميع بني إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سبجالا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بني إسرائيل : حتى إن نابوت المهد ، الذي سيأتي الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أشدود) بلادهم وبقى بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي ، وكانوا يومئذ يقومون هجوم ناحاش : ملك المومنين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم في سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « إن الملك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله ، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكيه ، ويسخر منكم حرائن لحرفته ، وعجلة لمدد حربه ، وأدوات مراكيه ، ويجعل بناتكم عطارات وطباخت وخيازمات ، ويمسطن من حقولكم ، وكرومكم ، وزياتينكم ، أجودها فيعطها لمبيده ، ويتخذكم عبيدا ، فإذا صرختم بعد ذلك في وجه ملككم لا يستجيب الله لكم ، فقالوا : لا بد لنا من ملك لنكون مثل سائر الأمم ، وقال لهم : هل عسى إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا « وما لنا ألا نقتل » الخ .

وكان ذلك في أوائل القرن الحادي عشر قبل المسيح .

وقوله « وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا » يقتضى أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل ، وقد صرح بذلك إجمالا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأنهم أسروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلميح للمهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة الشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نسائهم ، وبينهم وبين أبنائهم ، كما قال تعالى « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ... » .

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 247

أعاد الفصل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة الملكية ، وحذرهم التولي عن القتال ، تكلم معهم كلاماً آخر في وقت آخر .
وتأكيد الخبر بيان : بإذنان بأن من شأن هذا الخبر أن يُتلقى بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنى يكون له الملك علينا » .

ووقع في سفر صمويل ، في الإصحاح التاسع ، أنه لما صم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعين لهم ملكاً ، صلى الله تعالى فأوحى الله إليه : أن أجيبهم إلى كل ما طلبوه ، فأجابه وقال لهم : اذهبوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه صفة الملك الذى سيعينه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول شاول بن قيس ، فوجد فيه الصفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسحه صمويل ملكاً على إسرائيل ، إذ صب على رأسه زيتاً ، وقبله وجمع بنو إسرائيل ، بعد أيام ، في بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكاً ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سمي في الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبه ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فَعْلُوت مثل جَبَرُوت وملَكُوت وركَبُوت وركَبُوت ورحموت ، ومنه طاعوت أسسه طَعْنُوت فوقه فيه قلب مكاني ، وطالوت وصف به للمبالغة في طول قامته ، ولعله جعل لقباً له في القرآن للإشارة إلى الصفة التى عرف بها لصمويل ، في الوحي الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، ولإعادة التنظير بينه وبين جالوت غريمه في الحرب ، أو كان ذلك لقباً له في قومه قبل أن يؤتى الملك ، وإنما يلقبُ بأمثال هذا اللقب ، من كان من العموم . ووزن فَعْلُوت وزن نادر في العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منه من الصرف ، فإن منه من الصرف لا هـ

له إلا السلبية والجمعة ، وجزم الراجح بأنه اسم مجمى ولم يذكر في كتب اللغة لتلك ولله
عومل معاملة الاسم المجمى لما جُبل علما على هذا المَجْمى في الريبة ، فُجِمت عارضة
وليس هو مجميا بالأصالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاول ،
ويجوز أن يكون منه من الصرف لمسيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول ، ووزن فاعول في
الأعلام مجمى ، مثل هاروت وماروت وشاول وداوود ، وذلك منعوا قابوس من الصرف ،
ولم يمتدوا باشتقاقه من القبس ، وكأنَّ عدول القرآن من ذكره باسمه شاول لتقل هذا اللفظ
وخفة ظالوت .

وأنت في قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل في
التمعجب ، تمعجبا من جمل مثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حثير ، إلا أنه كان
شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فتح الله عليه بالحكمة ، وتنبأ
نبوءات كثيرة ، ورشيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففي سفر صمويل : أن الذين لم
يرضوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بنى إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ،
وهو الحق ؛ لأنهم لابد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم . والسر
في اختيار نبئهم لم هذا الملك : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان ، فجعل
ملكهم من عامتهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه في الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه
أن يشد في استعباد أمته ، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ،
لأنهم لم يتأدوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم ، وما زالون يتوقعون الخلع ،
ولهذا كانت الخلافة سنة الإسلام . وكانت الوراثة مبدأ الملك في الإسلام : إذ عهد معاوية
ابن أبى سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده ، والظن به أنه لم يكن يسمه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة
بنى أمية راغبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول
من أقدم عصور التاريخ . وهي سنة سيئة ولهذا تجمد مؤسسى الدول أفضل ملوك عائلاتهم . وقواد
بنى إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فهو هو ذلك
مانا من تمليكه عليهم ، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية ، وأن التنى غنى النفس لا
وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن ينفقه في المصالح ، وقد قال الراجح :

قدنى من نصر الخبيثين قدى ليس الإمام بالشحيح الملعود

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من التكلمين ، وهم قادة بني إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عند مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاؤول رجل من السوق ، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله « ولم يؤت سعة من المال » معطوفة على جملة الحال فهي حال ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرهم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكتفي نواب الأمة فينفق المال في السدد ، والمطاء ، وإغاثة الملهوف فكيف يستطيع من ليس بذي مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فإتهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

ولما أجابهم نبيهم بقوله « إن الله اصطفاه عليكم » راداً على قولهم «ونحن أحق بالملك منه » فإتهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور بإمام فأجابه بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه ، وبقوله «وزاده بسطة في العلم والجسم» راداً عليهم قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة في العلم والجسم ، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لاسيما في وقت المضائق ، وعند تعدد الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى . وبالقدرة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش ، وقدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقته أعظم ، قال أبو الطيب :
الرأى قبل شجاعة الشجيمان هو أول وهى الخلل الثاني

فالعلم الراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن ممدودا من أنبيائهم .

ولم يجبههم نبيهم من قوله « ولم يؤت سعة من المال » اكتفاء بدلالة اقتضاه على قوله : وزاده بسطة في العلم والجسم ؛ فإنه يسلط العلم بالنصر يتوافره المال ؛ لأن المال تجلبه الرعية كما قال أرسططاليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فقوته لا تكفي لإقامة أمور الملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاية الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ناسية ، وقدولى على الأمة أبو بكر ومرو على ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاية أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السمة والانتشار ، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء ،
وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم في الخلق بسطة » في الأعراف .
وقوله « والله يؤتي ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبي ، فيكون قد
رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بمد أن بين لهم شيئاً من حكمة الله في ذلك .
ويحتمل أن يكون تذييلاً للقصة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله واسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ
مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي
ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكاً ، فجعل
لهم آية تدل على ذلك : وهي أن يأتيهم التابوت ، أي تابوت العهد ، بمد أن كان في يد الفلسطينيين
كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى لإرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال :
وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل :
حاصلها أن التابوت بقى سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعاً في بيت صنمهم داجون ورأى
الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالبواسير
في أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تقصد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا
الكهنة ، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن
يرجموه مصحوباً بهدية : صورة خمس بواشير من ذهب ، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد
مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود ، وغزة ، واشقلون ، وجث ، وعفرون . ويوضع التابوت على
عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام
إلى أرض إسرائيل ، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين
في تخم بيت شمس : هكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم
كان قبل تملك شاوول ، ومرجح القرآن يخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق
هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر ، وهو كثير في كتابهم . والذي يظهر لي

أن الفلسطينيين لما علوا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا قصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهروا لإرجاع التابوت بسبب آيات شاهدوها ، ظننا منهم أن حدة بنى إسرائيل تقل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آتقا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تخليص شاول ، وابتداء ظهور الاختصار به .

والتابوت اسم مجعى معرب فوزه فاعول ، وهذا الوزن قليل في الأسماء العربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الخمرى أن وزنه فاعول بتحريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولا ماحرقان متصندان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبتته الجوهري في مادة توب لا في ثبت. والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنمه صنم بصلثيل الملهم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنمه من خشب السنط - وهو شجرة من صنف القرط - وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له إكليلًا من ذهب ، وسبك له أربع حلقات من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له حصونين من خشب مغشأتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاء من ذهب ، وجعل على طريق النطاء صورة تمثيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق النطاء ، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لوحى الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهى الألواح التى ذكرها الله فى قوله «ولما سكنت عن موسى الغضب أخذ الألواح» .

والسكينة فميلة بمعنى الاطمئنان والهدوء ، وفى حديث السعى إلى الصلاة «عليكم بالسكينة» وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم فى حرب أو سلم كانت قلوبهم واثقة بمحسن المقلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرويتها قوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد فى حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شئ شبه الغمام يزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية فى الأصل : ما يفضل من شئ بعد اقتضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التى ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جعله الكاهن لبني إسرائيل ، والحافظ لأمور الدين ، وشماثر العبادة قيل :
ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازا عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على
النفائس فتبقى كما قال النابغة :

بَقِيَّةٌ قَدَّرَ مِنْ قُدُورِ تَوَوَّرَتْ لَأَلِ الْجَلَّاحِ كَابِرًا بَعْدَ كَابِرٍ
وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي :

إِنْ نَدُّنَا نَبَاؤُهُمْ تَأْتِيهِمْ بِقِيَّتِهِمْ فَهَلْ بِذَنْبِ مَنْكُمُ قَوَتْ

أي تأتيني الجماعة الذين ترجمون إليهم في مهامكم ، وقريب منه إطلاق التليد على التقديم من
اللال الموردث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبه موسى ؛
لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه ألهما هو آثارهما ، فيثول إلى معنى ما ترك موسى
وهارون وألهما ، أو أراد عما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقتحم كما في قوله « أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل
أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولا كلم الله موسى بالرسالة
أعله بأنه سيشارك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوحى إلى هارون أيضا ، وكان
موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله
هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خيمة العبادة ، وجعل الكهانة في نسله ، فهم
يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون
سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربع مائة وألف قبل المسيح ، في جبل هور على تخوم أرض أدوم
في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تَحْمِلُ الْمَلَكَةُ » حال من التابوت ، والحمل هنا هو الترحيل كما في قوله تعالى
« قلت لا أجد ما أمركم عليه » لأن الراحة تحمل رآكبها ؛ ولذلك تسمى حاملة وفي حديث
غزوة خيبر : « وكانت الجر حواملهم » وقال النابغة :

* يُخَال به راحي الحُمولة طائراً *

فمضى حمل اللاتكة التابوت هوتسيرهم يأذن الله البقرتين السائرتين بالمجلة التي عليها التابوت إلى علة بنى إسرائيل ، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة ، هذا هو الملاقى لما في كتب بنى إسرائيل .

وقوله « إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أى في رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم ، بدون قتال ، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام ، وفي مجيئه من غير سائق . ولا إلف سابق .

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً يَدِيهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُمْ هَوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ كَمِ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلًا غَلَبَتْ فِئَةُ كَثِيرَةٍ يَأْذَنُ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٢٥٩ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أقدامنا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٦٠ فَهَزَمُوهُمْ يَأْذَنُ اللَّهُ وَقَتْلَ دَاوُدَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ ﴾

عطفت الفاء جملة : لما فصل ، على جملة « وقال لهم نبيهم إن افقدت لكم » لأن بث الملك ، لأجل القتال ، يترتب عليه الخروج للقتال التي سألوها لأجله بث النبي ، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر : وهو الرضا بالملك ، ومجيء التابوت ، ونجيد الجنود ؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة : فصل طالوت بالجنود .

ومعنى فصل بالجنود : قطع واجتمع بهم ، أى تجاوزوا مساكنهم وقراهم التي خرجوا منها وهو فعل متعمد : لأن أسله فصل الشيء عن الشيء ثم هدوه إلى الفاعل فقاتلوا فصل نفسه حتى صار بمعنى اتصل ، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال ، وقلبك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

التمدى ، ولكنهم بما قالوا فصل فمضوا لنظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره في حديث صفة الوحي « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » أى فيفصل نفسه عني ، والمعنى فينفصل عني .

وخير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم ، لأنه لم يخرج معهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم ، مع أنه لم يكن نبيا يوحى إليه : إما استنادا للإخبار تلقاه من ممويل ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لصلحة رآها في ذلك ، فأخبر عن اجتهاده ، إذ هو حكيم الله في شرعهم فأسنده إلى الله ، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده « إنه دين الله » أولأنه في شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم ، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل قسمية هذا التكليف ابتلاء تقرب للمعنى إلى عقولهم : لأن القصود إظهار الاعتناء بهذا الحكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على المثل ، وغضبه على العاصي ، وأمثال هذه التقريرات في غايات العموم شائعة ، وأكثر كلام كتب بني إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائرهم إلى عدو كثير المدد ، قوى المدد أراد أن يختبر قوة يقيهم في نصره الدين ، ومخاطرتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وعزيمة ما كسبهم قوسهم ، فقال لهم إنكم ستمرون على نهر ، وهو نهر الأردن ، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس مني ، وخص لهم في غرفة يتوقفها الواحد بيده بيل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش ، فإن السير في الحرب يبطئ الجيش ، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة ، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم : لأن الحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب ، انحلت مراده ومال إلى الراحة ، وأخطه الماء . والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم :

فما شَارَقَتْ أَعْلَامَ طَى وطَى في النَّارِ وفي الشَّعَابِ

سَمَيَاتُهُنَّ من سَهْلِ الْأَدَاوَى فصَطَبَ على عَجَلٍ وآبَى

يريد أن الذي مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حليزا كان أشف له وأسرع ، والنز منهم يشرب لجهله لما يرام منه ، ولأجل هذا رخص لهم في اغتراف غرفة واحدة .

والنهرَ بتحرك الماء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شرَ وبَحَرٌ وحَجَرٌ فالسكون ثابتٌ للجميعا .

وقوله « فليس مني » أى فليس متصلا بي ولا علة بيني وبينه ، وأصل « من » في مثل هذا التركيب للتبميز ، وهو تمييز مجازي في الاتصال ، وقال تعالى « ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء » وقال النابغة :

إذا حاولتَ في آسَدٍ تجُوروا فإنى لستُ منك ولستَ مني

وسمى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس مني » يحتمل أنه أراد التخصيص عليه والبعد المعنوي ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يكلل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لكان في قوله « فن شرب منه فليس مني » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقى الجيش .

والاستثناء في قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وأتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التي فيها المستثنى من جملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه مني أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئا ، وأنه ليس دون من لم يشرب في الولاء والقرب ، وليس هو قريبا واسطة . والقصود من هذا الاستثناء الرخصة للمضطر في بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش في قصة شاول ، وإنما ذكرت قريبا منه إذ قال في سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وشك رجال إسرائيل في ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلا ملمون من يأكل خبزا إلى الماء حتى أتتهم من أعدائ » وذكر في سفر القضاة في الإصحاح السابع مثل واقعة النهر ، في حرب جددعون قاضى إسرائيل للديانين ، والظاهر أن الواقعة ، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم في أخبار شاول .

وقوله « لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو التوقى أى اختبار العلوم ،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوخته أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب ، ويعرف ذلك بالقرينة ، قال الحارث بن خالد الخزرمي . وقيل الفرجي : **فَإِنْ شِئْتَ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أُطْعَمْ تَقَاخًا وَلَا بَرًّا^(١)** فالعنى لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء في الآية والبيت منفيًا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسري لما أخبر وهو على النبر بمخروج الغيرة بن سميد عليه فقال « أطعموني ماء » إذ لم يعرف في كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقوني لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى اكل^(٢) .

والفرقة بفتح التين في قراءة نافع ، وابن كثير ، وابن عمرو وأبي جعفر الرئة من الترف وهو أخذ الماء باليد ، وفراء حزة ، وعاصم ، والكسائي ، ويقوب ، وخلف ، بضم التين ، وهو المقدار الترف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الترف لا يكون إلا باليد لدفع نوم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء للشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشريوا منه » على قلة صبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب ، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بمد مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بمجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يملكون قوة البدو ، وكانوا يسرون الخوف ، فلما اقرب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم . وفي الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه في كتب اليهود جُلَيْتَات كلن طوله ستة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرعا ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بني إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيرهم ببجبتهم .

(١) هو شاعر جاهل قتل يوم بدر والفاخ بضم النون وباء معجمة هو الماء الصافي والرد قليل هو الدوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والمطاب لليل بنت أبي مرثد بن عروة بن مسعود (٢) لدلالته على الملح واضطراب الفؤاد فيتميره السلى وقد مجاه بعضهم قللك فقال :

بلّ النّاب من خوف ومن وهل واستطعم الماء لما جدّ في الحرب
فأشار إلى مجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه أى سماه طعاما .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم ملّكوا الله » الآية ، أى الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة في سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت في مرضاة الله شهادة وفي الحديث « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابه . وكَمْ ، في قوله « كم من فئة » خبرية لامحالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبتت أنفسهم وأنفس رفقاتهم ، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصبرين » .

والفئة : الجماعة من الناس مشتقة من الفتي وهو الرجوع ، لأن بعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يقى إليها . وقوله « ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله ، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استمارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتماوران الألفاظ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلي :

كثير الهوى شقى النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره ، فاستبر الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استمارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف يزلز القدم ، فشبه عدمه بثبات القدم في الأزق . وقد أشارت الآية في قوله « فهزموهم » إلخ إلى انتصار بنى إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بنى إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضحك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل افرام في المنارات والنياض والآبار ، ولم يبروا الأردن ، ووجم طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذى معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل ، ثم وقفت مقاتلات كان النمر فيها لبنى إسرائيل ، وتشجع الذين جنبوا واختبأوا في المنارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود مقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر ومع اتصالات في القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسي اليهودى إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي في بيت لحم ويمسح اسفر أبناء يسي ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب فخطى عند شاول ، وكان داود من قبل راعى غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سميت ، وله نبوغ في رمي القلاع ، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيين مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُلَيْيَات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فأنبرى له داود ورماه بالقلاع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وانهمز الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته السامة ميكال من داود ، وصار داود بعد حين ملكاً عوض شاول ، ثم آتاه الله النبوة فصار ملكاً نبيئاً ، وعلمه بما يشاء . ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ » في سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ ٢٥١

ذلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع السجبية ، التي أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع للتبصر ما يخاضره من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم وليكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكران ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم الممران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما في مطالوبها ، عطفت على العبر الماضية كما عطفت قوله « وقال لهم نبييهم » وما بعده من رؤوس الآي . وعُدل عن المتعارف في أمثالها من ترك المطف ، وسلوك سبيل الاستئذان . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة المفاعلة ، وقرأ الجمهور دفع بصيغة المجرور .

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا المفاعلة ، كقول موسى جابر الحنفى :

لا أشتهى يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز على : كما هو في قوله « إذ الله يدفع عن الذين آمنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولأن قال « بعضهم بعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن الرام . قال :

• فدفعتها فدهأفت •

وهو ذنب من مصلحة الدفاع ومعنى الآية : أنه لولا نبوغ دفع بعض الناس بعضاً آخر جكون الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه في الدفاع ، لفست الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس ، وأنواع ، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع في أفرادها سنفا دلت على أن مراد الله بقاءها إلى أمد أراد ، ولذلك نجد قانون الخلقية منبثا في جميع أنواع الموجودات لها من نوع إلا وفي أفرادها قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلاقا عن الأفراد عند اضمحلالها ، وهذه القوة هي المبر عنها بالتناسل في الحيوان ، والبذر في النبات ، والنضج في المادن ، والقولد في العناصر الكيماوية . ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدتها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يجب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سمي في الأرض لفسد فيها وسهلك الحرت والقتل والله لا يجب الفساد » . ثم إن الله تعالى كما أودع في الأفراد قوة بقاء الأنواع ، أودع في الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطافة ، وهي قوى تطلب اللاتم ودفع الناق ، أو تطلب البقاء وكرهية الهلاك ، ولذلك أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بتأمل ، إلى مافيه صلاحها وبقاؤها ، كأنسياق الوليد لاتهام الثدي ، وأطفال الحيوان إلى الأبناء والرأى ، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل مافيه جلب النافع اللاتم من بصيرة واعتياد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى القرب من أنفسها ، ودفع المواد عنها ، من غير بصيرة ، كتمريض اليد بين الماحم وبين الوجه ، وتمريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة الماحم على قوة الدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل مافيه دفع النافر من ابتداء بإهلاك من يُتوقع منه الضرر ، ومن طلب الكين ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بآخر ما في القوة . وهو القوة الناضية ولهذا تريد قوة الدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى في الحيوان . وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقاءها ، وقد هوّص الإنسان عما وهبه إلى الحيوان القتل والفسكة في التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضرر بمن يريد به قبل أن يقصده به ، وهو المبر عنه بالاستعداد . ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع . وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص ، وبما في أفراد نوعه من الفوائد .

فخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مرصد الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره ، ولولا هذه الوسائل التي خولها الله تعالى أفراد الأنواع ، لاشتد طمع القوى في إهلاك الضيف ، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره ، فابتزها منه ، ولأفرطت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسبب النافع الملائم لغيرها ، مما هو له ، ولتناسى صاحب الحاجة ، حين الاحتياج ، ما في بقاء غيره من النعمة له أيضا . وهكذا يتسلط كل ذي شهوة على غيره ، وكل قوى على ضيفه ، فهلك القوى الضيف ، وهلك الأقوى القوى ، وتذهب الأفراد تباعا ، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع ، وذلك شيء قليل ، حتى إذا بقى أهورته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه ، وكان يجدها في غيره : من أفراد نوعه ، لحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض ، أو من أنواع أخر ، لحاجة الإنسان إلى البقرة ، فيذهب هدرًا .

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفرادها جميع التطورات والساعي ، خصته الآية بالكلام فقالت : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه ، وجعل فيه القوة الفاضية لرد المفرط في طلب النافع لنفسه ، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع ؛ لأن الإنسان يذب عنها لما في بقائها من منافع له .

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى ، وهو ظاهر ، وسلامة الضيف أيضا لأن القوى إذا وجد الصب والمكدرات في جلب النافع ، سئم ذلك ، واقتصرت على ما تدعو إليه الضرورة . وإنما كان الحاصل هو الفساد ، لولا الدفاع ، دون الصلاح ، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه البقوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفايد من اللذات الماجة القصيرة الزمن ، ولأن في كثير من النفوس أو أكثرها ميل إلى مفايد كثيرة ، ولأن طبع النفوس الشريرة لا تراعى مضرة غيرها ، بخلاف النفوس السالحة ، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمتها غيرها ، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها ، وانتشارها ، فالتقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات ، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين ، لأسرع ذلك في فساد عالمهم ، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت .

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فالحرب الخائرة يطلب المحارب غضب منافع غيره ، وبالحرب الماحلة يتنصف الحق من البطل ، ولأجلها تتألف المصيبات والدموات إلى الحق ، والإنحاء على الظالمين ، وهزم الكافرين .

ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضاً يصد الفساد ، وتفسد شعور الفساد بتأهب غيره لدفاعه يصدّه من اقتحام مقاصد حجة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كإدلال عليه تعليق الدفاع بالناس ، أى لفساد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون في الآية احتياك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقيّة الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أى من على الأرض وفساد الناس .

والآية مسوقة لمساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأننا لا نحسب فساد الأرض : إذ في فسادها - بمعنى فساد ما عليها - اختلال نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العالمين » فهو استدراك مما تضمنته « لولا » من تقدير انتفاء الدفاع ؛ لأن أصل « لولا » « لو » مع « لا » انافية : أى لو كان انتفاء الدفاع موجوداً لفسدت الأرض وهذا الاستدراك في هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و (لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع ، إن قلنا « لولا » حرف امتناع لوجود . وعلق الفضل بالمؤمنين كلهم لأن هذه النعمة لا تختص .

﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ الْحَقُّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من البر ، ولكن الحكم المالية في قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد تَرَكْنَا مَثَرَةَ الشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سمة علمه .

وقوله « وإنا أنزلنا الرسل » خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنويعاً بشأنه ، وتثبيتاً لقلبه ، وتبريراً بالمكربين رسالته . وتأكيدها الجملة بأنّ للاهتمام بهذا الخبر ، وجيء بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإنا أنزلنا الرسل » ، للرد على المنكرين بتدكيرهم أنه ما كان بدعاً من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس في حاله ما ينقص من أحوالهم .

فهرس القسم الثاني من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 261 واذكروا الله في ايام معدودات - الى - اليه تحشرون
- 265 ومن الناس من يعجبك قوله - الى - وليئس المهاد
- 272 ومن الناس من يشري نفسه - الى - رؤوف بالعباد
- 275 يا ايها الذين آمنوا ادخلوا - الى - عزير حكيم
- 281 هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله - الى - ترجع الأمور
- 288 سل بني اسرائيل - الى - شديد العقاب
- 293 زين للذين كفروا الحياة الدنيا - الى - بغير حساب
- 298 كان الناس امة واحدة - الى - فيما اختلفوا فيه
- 308 وما اختلف فيه الا الذين اوتوه - الى - صراط مستقيم
- 313 ام حسبتم ان تدخلوا الجنة - الى - نصر الله قريباً
- 317 يسألونك ماذا ينفقون - الى - فإن الله به عليم
- 319 كتب عليكم القتال - الى - وانتم لاتعلمون
- 323 يسألونك عن الشهر الحرام - الى - قتال فيه كبير
- 328 وصد عن سبيل الله - الى - أكبر من القتل
- 331 ولا يزالون يقاتلونكم - الى - إن استطاعوا
- 332 ومن يرتدد منكم عن دينه - الى - هم فيها خالدون
- 337 ان الذين آمنوا والذين هاجروا - الى - غفور رحيم
- 338 يسألونك عن الخمر والميسر - الى - من نعمهما
- 351 ويسألونك ماذا ينفقون - الى - في الدنيا والآخرة
- 354 ويسألونك عن البتلى - الى - عزير حكيم
- 359 ولا تنكحوا المشركات - الى - لعلهم يتذكرون

- 364 ويسألونك عن المحيض - إلى - ويحب المطهرين
- 370 نسألكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئت
- 374 وقدموا لانفسكم - إلى - وبشر المؤمنين
- 375 ولا تجعلوا الله عرضة - إلى - سميع عليم
- 380 لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم - إلى - غفور حلِيم
- 384 للذين يؤلون من نسائهم - إلى - سميع عليم
- 388 والمطلقات يتربصن بانفسهن - إلى - إن أرادوا إصلاحا
- 396 ولن مثل الذي عليهن - إلى - عزيز حكيم
- 403 الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان
- 407 ولا يحل لكم ان تأخذوا - إلى - فيما افتدت به
- 413 تلك حدود الله فلا تعتدوها - إلى - هم الظالمون
- 414 فان طلقها فلا تحل له من بعد - إلى - حدود الله
- 420 وتلك حدود الله يُبينها لقوم يعلمون
- 421 واذا طلقتم النساء - إلى - ظلم نفسه
- 424 ولا تتخذوا آيات الله هزوا - إلى - بكل شيء عليم
- 425 واذا طلقتم النساء - إلى - وأنتم لاتعلمون
- 429 والوالدات يرضعن أولادهن - إلى - بما تعملون بصير
- 441 والذين يتوفون منكم - إلى - بما تعملون خبير
- 450 ولا جناح عليكم فيما عرضتم به - إلى - حتى يبلغ الكتاب أجله
- 456 واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم - إلى - غفور حلِيم
- 456 لا جناح عليكم ان طلقتم النساء - إلى - بما تعملون بصير
- 465 حافظوا على الصلوات - إلى - لله قانتين
- 469 فان خفتهم فرجالا او ركباناً - إلى - ما لم تكونوا تعلمون
- 471 والذين يتوفون منكم - إلى - عزيز حكيم
- 474 وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين
- 475 كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون

- 475 السم تر إلى الذين خرجوا - إلى - سميع عليم
- 481 من ذا الذي يقرض الله - إلى - وإليه ترجعون
- 484 ألم تر إلى الملائ من بني إسرائيل - إلى - عليم بالظالمين
- 489 وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت - إلى - واسع عليم
- 492 وقال لهم نبيهم إن آية ملكه - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 495 فلما فصل طالوت بالجنود - إلى - وعلمه مما يشاء
- 500 ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض - إلى - ذو فضل على العالمين
- 503 تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين

